

216014

921.3
R55F



UNIVERSITY LIBRARY
OSMANIA UNIVERSITY



PG555

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_216014

UNIVERSAL
LIBRARY

Frommanns Klassiker der Philosophie

herausgegeben

von

Richard Falckenberg

Dr. u. o. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen.

VI.

FR. NIETZSCHE

VON

ALOIS RIEHL.

Ihren hochverehrten Freunde und Kollegen
Geh. Rat Weismann zur freundlichen
Erinnerung an die Vorträge im Sommer
1895 - und mit herzlichsten Grüßen
übermalt

von

A. Rich.



Friedrich Nietzsche

FRIEDRICH NIETZSCHE

DER KÜNSTLER UND DER DENKER.

EIN ESSAY

VON

ALOIS RIEHL.



STUTTGART

FR. FROMMANN'S VERLAG (E. HAUFF)

1897.

Alle Rechte vorbehalten

MEINER FRAU

SOPHIE

GEWIDMET.

Ein Aphorismus Nietzsches

statt des Vorwortes :

„Einen bedeutenden Gegenstand wird man am besten darstellen, wenn man die Farben zum Gemälde aus dem Gegenstande selber nimmt: so dass man die Zeichnung aus den Grenzen und Übergangen der Farben erwachsen lässt.“

Menschliches, Allzumenschliches I. Aphorismus 205.

I.

Die Schriften und die Persönlichkeit.

In den letzten Tagen des Jahres 1871 erschien ein kleines Buch, dessen Titel wie ein Rätsel lautete und die Aufmerksamkeit spannte: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Sein Verfasser, ein junger Professor der klassischen Philologie in Basel, war ausserhalb eines kleinen Kreises von Freunden noch unbekannt. Ein Blick in die lebhaft redende Schrift —, und man konnte glauben, nur den seltsamen Versuch vor sich zu haben, das Kunstwerk der Zukunft, wie man das Musikdrama Wagners damals noch nannte, weit in die Vergangenheit zurück zu datieren, in die Zeit, da die griechische Tragödie blühte. Richard Wagner — und Aeschylus! — Ein Jahr darauf ging von dem nämlichen Autor als „erstes Stück unzeitgemässer Betrachtungen“ eine Streitschrift aus gegen ein heute verschollenes Buch und einen noch heute unvergessenen grossen Kritiker. Sie hiess: David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller, und sollte später kürzer und wirksamer heissen: David Strauss und andere Philister.

Schlagfertig in ihren Ausfällen, voll Witz und Laune im Ausdruck von Scherz, Ironie und Hohn, zählt diese Schrift zu den besten Erzeugnissen unserer polemischen Litteratur. Einzelne ihrer Sätze, die wie Epigramme treffen, sind von Lessing'schem Geiste, und es erhöht die Wirkung ihrer Komik, dass sie ihre Spitze gegen einen Schriftsteller richten, den man eben selbst mit Lessing vergleichen hörte. Der heftige Ton aber, der hier und da angeschlagen wird, mag bei dem Jünger Schopenhauers

durch die flache, sophistische Art zu erklären sein, in der sich Strauss an dem Pessimismus des Meisters vergriffen hatte.

Nur wenige Leser werden sogleich den Zusammenhang der beiden Schriften bemerkt haben. Der vornehmen, tragischen Kultur des künstlerischen Genius, von der in der „Geburt der Tragödie“ mit vieler Schwärmerei und in prophetischem Tone die Rede ist, wird in der Schrift gegen Strauss als ihr Gegensatz und grösstes Hindernis die Kultur auf der Niederung des „Bildungsphilisters“ gegenübergestellt; und der Kampf, den die erste Schrift gegen Sokrates führt, den sie (allerdings missverständlich) als den Urheber und Typus jeder kunstfeindlichen Sinnesart angreift, findet in der zweiten ihr lustiges Nachspiel in der Verspottung eines modernen Wortführers jener vermeintlich sokratischen, platt optimistischen Denkart.

Die Schrift gegen Strauss erweckte ein heftiges Für und Wider. Seit der Zeit fing der Name Friedrich Nietzsche an, genannt zu werden.

In rascher Folge erschienen bis 1876 drei weitere Stücke „unzeitgemässe Betrachtungen“: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (oder in später beabsichtigter Überschrift: „Wir Historiker. Zur Krankheitsgeschichte der modernen Seele“.) Schopenhauer als Erzieher, Richard Wagner in Bayreuth. — Ein junger feuriger Geist naht sich als Hoffender dieser modernen Welt. Von ihrer Kunst, ihrer Philosophie eignet er sich das seiner innersten Natur Gemässe auf seine Weise an, indem er es umbildet. Noch scheint sein Vertrauen in die geistigen Führer, die er sich erwählt, unbedingt zu sein; er ist geneigt, ihr Werk, an dem er seine Kräfte wachsen fühlt, aus Dankbarkeit zu überschätzen. Im Drange, sich mitzuteilen und Gleichgesinnte zu werben, strebt er nach augenblicklicher, stürmischer Wirkung; daher der erregte Ton seiner Rede. Das Recht der Jugend, die Welt von sich aus neu zu

beginnen, nimmt er in vollem Umfange für sich in Anspruch. In der Abhandlung über die Historie, der wertvollsten der „unzeitgemässen Betrachtungen“, kämpft er gegen das Übermaass von Geschichte in der Erziehung des modernen Menschen — auch aus dem Grunde, weil dadurch das lähmende Gefühl erzeugt werde, nur Epigone zu sein. Er sieht durch jenes Übermaass die Persönlichkeit geschwächt, die plastische Kraft des Lebens angegriffen. Gegen diese historische Krankheit der Zeit empfiehlt er als Heilmittel das „Unhistorische“ —, „die Kunst und Kraft vergessen zu können“, vor allem aber das „Überhistorische“. So nennt er Kunst und Religion als die Mächte, die dem Dasein den Charakter des Ewigen verleihen. Kein Zweifel, dass diese „überhistorische“, die Dinge verewigende Betrachtungsweise in seinem damaligen Urteil am höchsten stand. Noch wird er von Schopenhauer beherrscht und teilt dessen Gering-schätzung der Geschichte. Für den Glauben an eine fortschreitende Entwicklung, einen „Weltprozess“, hat er daher nur Spott. Und wenn er dagegen erklärt: „das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren“, so beweist dies, wie frühe ihm schon der Hauptsatz seines aristokratischen Denkens feststand. — Auch für die Wissenschaft und ihre Grenzen zeigt sich sein Blick geschärft. Gegen die Versuche, aus der Geschichte eine reine Wissenschaft, eine Art Naturwissenschaft zu machen — man las zu jener Zeit noch Buckle — fand er das treffende Wort: „So weit es Gesetze in der Geschichte giebt, sind die Gesetze nichts wert und ist die Geschichte nichts wert.“

In Einem aber täuschte sich der streitbare Kämpfer. Selbst gelehrt und Professor, schätzte er den Einfluss von Professorentum und Gelehrsamkeit auf das Leben der Zeit zu hoch, weit höher jedenfalls, als er in Wahrheit zu schätzen ist.

Die Betrachtungen über Schopenhauer und Wagner,

bei ihrem Erscheinen nichts weniger als „unzeitgemäss“, versehen es, namentlich die zweite, im Maasse der Bewunderung und sind daher für Charakterbilder der dargestellten Persönlichkeiten viel zu subjektiv. Desto mehr kommt dabei der darstellende Autor selbst zu Worte, sein Verlangen nach grossen Aufgaben, der Trieb nach höchster geistiger Macht, die Verheissung seiner Zukunft, das Vorgefühl ihrer Gefahren. „Schopenhauer und Wagner — oder, mit Einem Wort, Nietzsche“, so kennzeichnete Nietzsche später selbst den ganz persönlichen Charakter der beiden Schriften. — Dass sie zugleich ein „Abschiednehmen“ bedeuten sollten, das Ausklingen verschwindender Stimmungen, konnte niemand bei ihrem Erscheinen erraten.

Wer sich vom Sturm und Drang dieser Erstlingswerke fortreissen liess oder wohl gar in Gedanken zu der kühnen Schar von Drachentötern und Kultur-Vorkämpfern gesellte, deren Schritte man in der „Geburt der Tragödie“ nahen zu hören meint, sollte eine Enttäuschung erfahren. 1878, nur zwei Jahre nach der letzten „Unzeitgemässen“ trat eine Sammlung von Aphorismen unter dem Titel *Menschliches, Allzumenschliches* in die Öffentlichkeit. Sie führte sich selber als „ein Buch für freie Geister“ ein und war dem Gedächtnis Voltaires zu seinem 100jährigen Todestage gewidmet. Schriften in demselben Geiste, ein zweiter Band *Menschliches, Allzumenschliches* und *Der Wanderer und sein Schatten* folgten in den nächsten zwei Jahren. Nietzsche schien von sich selber abgefallen zu sein. Die romantische Künstler-Metaphysik der „Geburt der Tragödie“ und der Wagner-Schrift hat der Aufklärung und dem Positivismus der Wissenschaft Platz gemacht; Sokrates ist an die Stelle des Dionysos getreten. Mit ebenso grosser, nur entgegengesetzt gerichteter Einseitigkeit wird jetzt der wissenschaftliche Mensch gefeiert: er soll die „Weiterentwicklung des künstlerischen“ sein; dieser, der Künstler, „an sich

schon ein zurückbleibendes Wesen“. Die Künstler, heisst es (im Aphorismus 220 von „Menschliches, Allzumenschliches“) sind die „Verherrlicher der religiösen und philosophischen Irrtümer der Menschheit“. — Mit der Anschauungsweise ist auch die Art der Darstellung eine andere geworden. Der Fluss der Rede, die in den Jugendschriften unaufhaltsam strömt, erscheint wie gehemmt und in Teile zerfallen. Statt des Stromes kleine, bis auf den Grund klare Seen, aus denen lichte Gedanken blicken: Nietzsche schreibt Aphorismen. Nur in Einem ist sich der leidenschaftliche Denker treu geblieben. Er hat Sinn nur für das Äusserste, überall muss er ein Äusserstes sagen. Lieber den Untergang der Menschheit, ruft er aus, als den Rückgang der Erkenntnis! Und noch in der „Morgenröte“ wird die Erkenntnis der Wahrheit „das einzige, ungeheuere Ziel“ genannt, dem „kein Opfer, selbst das der Menschheit zu gross ist“.

Noch einmal tritt in Nietzsches Grundanschauungen eine Umwandlung ein. Sie kündigt sich, obgleich erst für schärfere Augen sichtbar, schon in der Morgenröte an und kommt in der fröhlichen Wissenschaft (1882) mehr und mehr zum Durchbruch. Als das Hauptwerk der neuen Epoche folgt die merkwürdigste Schrift Nietzsches, das symbolistische Buch: Also sprach Zarathustra, entstanden 1883—1885. Als Nebenwerke reihen sich die Schriften an, die den neuen Standpunkt wissenschaftlich zu begründen und zu verwerten suchen, zunächst die Aphorismen: Jenseits von Gut und Böse und die Abhandlung Zur Genealogie der Moral mit der Unterscheidung zweier moralischer Wertsysteme. Aus dem Mai des Jahres 1888 stammt der Turinerbrief: Der Fall Wagner, ein Kunstwerk der Darstellung, allerdings nur zur Gattung der Invektive gehörig. Im September des genannten Jahres unterzeichnete Nietzsche das Vorwort zur Götzendämmerung, seiner „Philosophie in nuce“, die seine freiesten Gedanken resümiert

und, wie er scherzend sagt: „radikal bis zum Verbrechen“ ist. Von dem geplanten wissenschaftlichen Hauptwerk, dem „Versuch einer Umwertung aller Werte“ unter dem Titel: Der Wille zur Macht war erst das erste Buch: Der Antichrist vollendet, als die Katastrophe erfolgte, die dem geistigen Schaffen Nietzsches vorzeitig ein Ziel setzte. Ein anderes „Hauptwerk“, dessen in der Genealogie der Moral und im „Fall Wagner“ Erwähnung geschieht: Die Physiologie der Ästhetik scheint nicht mehr angefangen worden zu sein. —

Heute ist von den Schriftstellern der ernsten Gattung Nietzsche der gelesenste. Der stolze Wunsch, den er einmal brieflich gegen Brandes äusserte: ein paar Leser, die man bei sich selbst in Ehren hält, sonst keine Leser — hat sich nicht erfüllt. Wie die Auflagen seiner Werke, mehren sich die Schriften, die von ihm handeln. Eine eifrige Jüngerschar, zumeist Litteraten und Künstler, folgt seinem Namen. Seine Lehren werden zu Glaubenssätzen gemacht; man missversteht sie und kompromittirt ihn. Der Einfluss seines Stiles auf die Vertreter der „Moderne“ in unserer Litteratur ist unverkennbar. Man sucht ihn nachzuahmen — den Unnachahmlichen, Nicht-nachzuahmenden. Unstreitig ist er der Modephilosoph der Zeit, vielleicht nur eine Mode der Zeit.

Ihn loben wollen, verstösst gegen seinen Sinn: „Ich horchte auf Widerhall und hörte nur Lob“, spricht in seinem Namen der „Enttäuschte“. Mit dem Widerlegewollen aber kommt man ihm gegenüber zu spät. Er meint sich selbst, wenn er in „Wanderer und sein Schatten“ (Aphor. 249) sagt: „Dieser Denker braucht niemanden, der ihn widerlegt: er genügt sich dazu selber.“ Und überdies: eine Person widerlegt man nicht, man sucht sie zu verstehen.

Ein leitendes Prinzip der modernen Kunstwissenschaft stellt die Person des Künstlers dem Werke voran. Was der Künstler mitteilt und worauf seine eigentliche Wirkung

beruht, ist nicht der Gegenstand seines Werkes allein oder zuerst, sondern er selbst in seinem Werke: seine Auffassung des Gegenstandes, seine Stimmung, die Freude seines Schaffens. Werk und Person sind in jeder echt künstlerischen Schöpfung eins geworden. Dieses Prinzip erleidet auch auf philosophische Gedankensysteme Anwendung, sofern solche Systeme ihrer Entstehung nach Kunstwerken verwandt sind. Es erleidet namentlich Anwendung auf die Gedankenkreise in Nietzsches Schriften.

Nietzsche ist der persönlichste Denker. Aus eigener Erfahrung hat er das Wort geschöpft, dass jede Philosophie bisher „das Selbstbekenntnis ihres Urhebers war und eine Art ungewollter *mémoires*“, dass es „an dem Philosophen ganz und gar nichts Unpersönliches giebt“. *Mihi ipsi scripsi!* für mich selber schrieb ich es, ruft er aus, sobald er ein Werk vollendet hat. Er selbst sei in seinen Schriften, er selbst ganz und gar — „*ego ipsissimus*“. Seine Bücher sollen daher auch keine gewöhnlichen Bücher sein; es sind Erlebnisse, die „erlebtesten“ Bücher, Erlebnisse freilich eines Denkers: Gedanken als Erlebnisse.

Dieser ganz persönliche Charakter seiner Schriften fordert geradezu zu ihrer ästhetisch-künstlerischen Würdigung heraus. Nicht ob, was sie enthalten, wahr ist, zieht zunächst das Interesse auf sich, sondern was für ein Mann daraus redet und wie er aus ihnen redet. Wir genießen die den Gedanken — und was für exotischen, südlichen, seltsamen Gedanken! — sich völlig anschmiegende Form, den Rhythmus der beweglichen Rede, den Klang der fürs Ohr geschriebenen Worte. Aber es wäre doch, um einen Ausdruck Nietzsches zu gebrauchen, ein Zeichen von „Disgregation der Instinkte“, wollten wir, zumal einem Künstler gegenüber, der zugleich Denker ist, über dem ästhetischen Genuss der Form das Interesse am Stoff oder, was hier dasselbe bedeutet, an der Wahrheit der Lehren aus dem Auge verlieren.

Um Nietzsche gerecht zu werden, darf man ihn nicht

nach Anschauungen messen, die er selbst bekämpft. Der Maassstab zu seiner Beurteilung ist aus seinen eigenen Werken zu holen; auf seinem eigenen Felde und mit seinen Waffen hat man ihn, wo es nötig ist, zu überwinden. Nichts ist leichter, als seine Ansichten nach Normen und Begriffen der bestehenden Moral zu verdammen, — und nichts überflüssiger. Man schätzt einen „Erfinder neuer Werte“ nicht nach den alten Werten und weiss auch ohne Probe, dass der „Immoralist“, der die herrschende Moral nur als eine biologisch und geschichtlich bedingte Art von Moral gelten lässt, vor dieser nicht bestehen kann. Die Frage ist vielmehr, ob die „Moral“ vor ihm und seinen Angriffen bestehen kann — in allem bestehen, was sie als allgemeingültig und Ausfluss der Vernunft selbst behauptet.

Schon in seinen Grundtendenzen ist Nietzsche „ein Kämpfer gegen seine Zeit“. Er ist aristokratisch und radikal — „aristokratischer Radikalismus, das gescheiteste Wort, das ich bisher über mich gelesen habe.“ Er vertritt mit seiner ganzen Lebensanschauung den Individualismus, die Renaissance ist sein goldenes Zeitalter. Die Zeit ist kollektivistisch gesinnt, und über ihren sozialen Aufgaben vergisst sie manchmal an den Grundwert des Individuums zu denken. Und vielleicht ist gerade dies die eigentliche Bestimmung Nietzsches, unserer Zeit eindringlich die Gefahren vorzuhalten, die aus allem blinden Gleichschätzen und Gleichmachen erwachsen und den Typus Mensch zu verkleinern drohen.

Ist Nietzsche ein Philosoph? Aber, was liegt daran, hat er selbst auf diese Frage entgegnet. — Nichts, was uns hier berührt, wenn man unter Philosophie nur eine Wissenschaft versteht gleich einer anderen, eine etwas weniger spezielle Spezialwissenschaft. Alles, worauf es ankommt, versteht man unter ihr, die königliche Kunst der Lebensführung, die Weisheitslehre, die dem Leben erst Zwecke setzt, und betrachtet man den Philosophen,

wofür ihn Nietzsche schon in der Schopenhauer-Schrift erklärt hat, als den „Gesetzgeber für Maass, Münze und Gewicht der Dinge —, den Richter des Lebens.“ Ein Philosoph in diesem zweiten Sinne hat nicht notwendig ein „System“ —, Sokrates hatte keines. Vielmehr wirkt er durch die Einheit seines geistigen Lebens, durch seine Gesinnung und die Macht seiner Persönlichkeit. Auch aus Nietzsches zerstreuten Aussprüchen kann man kein „System bereiten“. Auf den ersten Blick scheint überhaupt keine Einheit unter den Perioden seiner Werke, den Werken einer Periode und den Teilen eines Werkes zu bestehen. Und wenn sich einer näheren Betrachtung immer mehr Fäden zeigen, die von den älteren Werken zu den jüngeren hinüber leiten, wenn in den frühesten Gedanken Keime der spätesten sich entdecken lassen, so ist doch die Einheit, die sich hierin zu erkennen giebt, weit weniger eine sachliche oder systematische, als eine persönliche. In der Folgerichtigkeit, womit die Ideen durch alle Gegensätze der Auffassung hindurch sich behaupten und entwickeln, spiegelt sich die Folgerichtigkeit der Entwicklung der sehr eigenartigen Persönlichkeit des Denkers selbst wieder. Die Charakteristik dieser Persönlichkeit hat daher der Prüfung der Werke auf ihren philosophischen Wert voranzugehen; das Biographische gewinnt den Vorrang vor dem Logisch-Systematischen.

Wir fragen nicht, ist Nietzsche für einen Philosophen nicht zu leidenschaftlich? Alle grossen Dinge, und dazu gehören auch die grossen Philosophien, kommen aus dem Herzen und der grossen Leidenschaft her. Wir fragen einfach: ist Nietzsche zum Philosophen gesund genug? Denn auch Gesundheit, niemand wusste dies besser als er, gehört zur Philosophie. Schon die Antwort, die seine Selbstbiographie, ich meine: die Selbstdarstellung in seinen Werken und den Vorreden zu seinen Werken auf diese Frage giebt, ist nicht zu misshören. Noch viel ergreifender redet die Erzählung seines Lebens durch seine Schwester.

Der erste Schicksalsschlag traf in sein Leben, als er erst fünf Jahre zählte. Er verlor in diesem zarten Alter seinen Vater der (1849) einem Gehirnleiden infolge eines Sturzes erlag. Nietzsche hat diesen Verlust, der auf seine sonst ungetrübte Kindheit einen Schatten warf, stets beklagt. Seine Erziehung blieb dadurch in ihren Hauptteilen ihm selbst überlassen, und statt der echten väterlichen Leitung lernte er nur „ein Surrogat der väterlichen Erziehung“ kennen, „die uniformirende Disziplin einer geordneten Schule“. Er meint die Schulpforta, der er von seinem 14. bis zum 20. Lebensjahre als Zögling angehörte. In einer „überreizten Sucht nach universellem Wissen“ suchte er die „Starrheit einer gesetzlich bestimmten Zeitordnung und Zeitbenutzung“ zu brechen und überliess sich einer „bisweilen ausbrechenden Leidenschaftlichkeit“. Das zweite, seinem Leben richtunggebende Ereignis war die Berufung nach Basel als Professor der Philologie. Als er diesen Ruf auf die Empfehlung durch seinen Lehrer Ritschl hin erhielt, war er erst 24 Jahre alt und hatte seine Studien noch nicht mit der üblichen Promotion abgeschlossen. Die Leipziger Fakultät schickte dem jungen „Professor“ das Doktordiplom ohne vorhergegangene Prüfung nach. Der Glanz eines so frühen Erfolges war für Nietzsche kein Glück. Eine Arbeitslast, zu schwer für sein Alter, türmte sich vor ihm auf. Zwar wusste er sie zu bewältigen — und mit welcher Kraft zeigen u. a. die im X. Band der Werke abgedruckten meisterhaften Skizzen zur Geschichte der älteren griechischen Philosophen —, aber eine von den Quellen seiner Krankheit mag doch in der geistigen Überbürdung jener Zeit zu suchen sein.

Bald nach dem Kriege (1871), an dem er als freiwilliger Krankenpfleger Teil genommen hatte, weil er, durch sein Amt zum Schweizer Bürger geworden, nicht die Waffen tragen durfte, begann Nietzsche an einem Augenübel zu erkranken, das, wie sich später herausstellte, auf

einer Gehirnaffektion beruhte. 1876 musste er einen Teil seiner amtlichen Funktionen, den Unterricht am Basler Pädagogium, abgeben. Zwei Jahre später stellte er seine öffentliche Thätigkeit in ihrem ganzen Umfange ein. Als ihn seine Schwester 1878 wiedersah, war er kaum wiederzuerkennen; — ein gebrochener, müder, gealterter Mann streckte ihr mit tiefer Bewegung die Hand entgegen. „Es liegt eine schwere, schwere Last auf mir, schreibt er 1880, im letzten Jahre hatte ich 118 schwere Anfallstage. — Ich lebte noch, doch ohne drei Schritt weit vor mich zu sehen.“ — Fortan lebte er als Kranker. Es war Zwang, nicht freie Wahl, die ihn bestimmte, die Sommer in einem Dorfe Ober-Engadins, die Winter an der Riviera zu verbringen. Doch fühlte er sich jener einfach-grossen Gegend im Engadin, „der Heimat aller silbernen Farbtöne der Natur“, wie er sie nennt, auch innerlich verwandt und liebte den Süden, seinen milden Himmel, seine Pflanzen, die helle Luft, das blaue Meer.

Sein Leiden steigerte sich „in langen Jahren bis zu einem Höhepunkt habituellem Schmerzhaftigkeit,“ — es sind seine eigenen Worte an Brandes, die wir gebrauchen. „Eine Tierquälerei und Vorhölle“ nennt er seinen Zustand. „Die fürchterliche Existenz der Entsagung“, die er führen muss, erscheint ihm „so hart wie je eine asketische Lebenseinschnürung“. „O, welche Jahre,“ schreibt er über die Zeit von 1876—1882, „welche Qualen, welche Vereinsamungen und Lebensüberdrüsse!“ Und in einem Briefe (an Brandes) aus dem Jahre 1888 kennzeichnet er „die Geschichte seiner Frühlinge seit 15 Jahren“ als „eine Schauergeschichte, eine Fatalität von Décadence und Schwäche.“ Selbst sein starker Wille und Widerstand musste manchmal erlahmen. „Die Erschütterung meiner Gesundheit ist zu tief, die Qual zu anhaltend,“ klagt er seinem Freunde Rée, „was nützt mir die Selbstüberwindung und Geduld“. Er hatte Zeiten, wo es ihn „den grössten Entschluss kostet, das Leben zu acceptiren,“

und einmal bricht er in die verzweifelten Worte aus: „ich verachte das Leben“. Mit dem Fortschritt des Übels verschlimmerte sich auch der Zustand seiner Augen, bis er fast blind wurde. „Ach, die Augen,“ lautet eine seiner Klagen, „ich weiss mir damit gar nicht mehr zu helfen, sie halten mich förmlich mit Gewalt ferne von der Wissenschaft.“

Nietzsche ist nicht von Natur zur Einsamkeit geneigt. Er teilte sich gerne mit, wie er denn ein ausgezeichnete Lehrer war, und sein empfänglicher Sinn bedurfte der Anregung durch Freunde. Wiederholt haben persönliche Verbindungen auf sein geistiges Leben entscheidend eingewirkt, am tiefsten die Freundschaft mit Richard Wagner. P. Rée redete er gelegentlich als seinen „Freund und Vollender“ an. „Ich, der ich selber Bruchstück bin und durch selten, selten gute Minuten in das bessere Land hinausschaue, wo die ganzen und vollständigen Naturen wandeln“ — schreibt er an diesen Freund. Und so hat er Einsamkeit und Vereinsamung, das Los des Leidenden, als Not empfunden. „Ich will nicht mehr einsam sein und wieder lernen Mensch zu werden. Ach, an diesem Pensum habe ich fast alles noch zu lernen,“ lesen wir in einem Briefe an Lou Solomé. Die „Härte und Anmaassung im Urteil“, die er sich selber vorwirft, ist zum Teile die Folge seiner Vereinsamung, des Mangels an Wiederhall und Widerspruch, die seine Urteile sonst erregt hätten. Als sich 1882 sein Zustand zu bessern schien, fasste er den Plan, von da an zehn Jahre in Wien, Paris oder München Naturwissenschaften zu studiren; — damals war er sich noch des Hauptmangels in seiner wissenschaftlichen Bildung bewusst. Den Plan verdrängte zwar bald sein gerade um jene Zeit besonders lebendiger Schaffenstrieb; in den nächsten fünf bis sechs Jahren entstehen die ihm eigentümlichsten Werke: aber schon das blosses Vorhaben beweist, wie wenig einsiedlerisches Leben und die Ab-

schliessung von der Mitwelt einer ursprünglichen Neigung seiner Natur entsprachen.

In den Pausen der Krankheit schrieb Nietzsche seine Werke: gelegentlich, sowie der Schmerz ihn freiliess, öfters „mit einem Minimum von Kraft und Gesundheit.“ In solchen Zeiten fühlt er sich frei, leicht, inspirirt; wie einen Tanz empfindet er das Zuströmen der Gedanken. „Jetzt bin ich leicht, jetzt fliege ich, jetzt sehe ich mich unter mir, jetzt tanzt ein Gott in mir.“ — »Ist nicht mein Vater Prinz Überfluss und Mutter das stille Lachen?“ — So reizt ihn die Überempfindlichkeit und Erregtheit in jenen Perioden zu übermässiger Produktion an, so steigert das Übermass der Produktion die Reizbarkeit dieses Zustandes — ein unheilvoller Zirkel, der sich enger und enger um ihn zusammenzieht, bis er seinen Geist erstickt. „Selbstkenner! Selbsthenker!“ hat „Zarathustra“ sich genannt.

Nietzsche liebt es, im Freien zu denken; in starker körperlicher Bewegung, auf einsamen Bergen am Meer, da wo selbst die Wege, wie er sich ausdrückt, nachdenklich werden, „ergeht“ er sich seine Gedanken. So sind seine Werke in *plein air* geschaffen, und in einige von ihnen scheint wirklich etwas von Sonne und frischer, bewegter Luft hineingekommen zu sein.

Zu so fragmentarischem Schaffen nötigte ihn seine „wechselreiche Gesundheit“. Wir begreifen, warum sich die Methode seines Arbeitens geändert hat, warum er Aphorismen schreibt, schreiben muss. Einst hatte er an dem Buche von Strauss die Zusammensetzung aus Stücken getadelt und dagegen verlangt, dass der Schriftsteller ein Ganzes schauen und dem Geschauten gemäss Gang und Maasse der Darstellung finden solle. Jetzt vermag er selbst nicht mehr, auch wo er es will und der Gegenstand es fordert, aus dem Ganzen ein Ganzes zu gestalten; auch die Genealogie der Moral zerfällt in Stücke und zerbricht in Aphorismen. Aber er will sich und uns einreden, dass

der Mangel ein Vorzug sei. Der Aphorismus, die Sentenz, in denen er als der erste unter den Deutschen Meister sei, sollen die Formen der Ewigkeit sein. Es sei sein Ehrgeiz, „in zehn Sätzen zu sagen, was jeder andere in einem Buche sagt — was jeder andere in einem Buche nicht sagt.“ (Götzendämmerung S. 129.)

Uns scheint der Aphorismus nicht der grosse architektonische Stil des geistigen Baumeisters und Schöpfers zu sein. Er gehört der Kleinkunst an. Er ist „das Epigramm als Stil“ und trifft wie ein Pfeil. Oder der Gedanke wird von ihm feingeschliffen und ciselirt, bis er glänzt und überrascht. Der Aphorismus ist die Form für den isolirten, aus dem Zusammenhange in und mit dem Ganzen geratenen, damit einseitig und halb wahr gewordenen Gedanken. Öfter auch ist er die Einkleidung des erst werdenden, noch unausgewachsenen Gedankens, des Gedankens als Stimmung. Darin besteht sein Reiz und das Gefährliche seines Reizes. Ist es, wie Bourget meint, für den Stil der *décadence* bezeichnend, die Seite vom Buch, den Satz von der Seite, das Wort vom Satze unabhängig zu machen; so ist der Aphorismus, die Sentenz, wenn sie als Regel, nicht als Ausnahme gebraucht wird, der Stil der *décadence*. Dabei mag man noch immer, wie wir es thun, Nietzsche die Meisterschaft in diesem Stile zuerkennen.

Innerhalb dieser Stilgattung, des Aphorismus, lassen sich bei Nietzsche Wandlungen der Ausdrucksart unterscheiden, die den Wandlungen seines Gedankenlebens entsprechen. Heller und einfacher zugleich wie zur Zeit der Entstehung von „Menschliches Allzumenschliches“ und „Wanderer und sein Schatten“ hat Nietzsche nie geschrieben. Vom symbolistischen Stil im „Zarathustra“ und dem Wesen des Symbolismus überhaupt soll noch die Rede sein.

„An seinen eigenen Gedanken verbrennen“ — dies Gleichnis, das vielleicht kein Gleichnis ist, sondern der

ungesuchte Ausdruck für einen tatsächlichen, physiologisch-chemischen Vorgang im Gehirn, hat Nietzsche von sich selbst gebraucht. Seine Gedanken treffen und überwältigen ihn mit der Plötzlichkeit leidenschaftlicher Erschütterungen und Krisen. Denken bedeutet für ihn in Emotionen geraten; leben heisst, „alles, was er ist, beständig in Licht und Flamme verwandeln.“

Ja! ich weiss woher ich stamme!
Ungesättigt gleich der Flamme
Glühe und verzehr' ich mich.
Licht wird alles, was ich fasse,
Kohle alles, was ich lasse:
Flamme bin ich sicherlich!

So lautet seine Selbstcharakteristik in Versen, „Ecce homo“ überschrieben.

Zu dieser Charakteristik und der Vorstellung, die man sich nach seinen Schriften von seiner Persönlichkeit machen könnte, scheint das Bild nicht zu stimmen, das seine Freunde von ihm nach dem Leben zeichnen. Er hatte eine geräuschlose Art zu sprechen, einen vorsichtigen, nachdenklichen Gang, ruhige Züge und nach Innen gekehrte, nach Innen wie in weite Ferne blickende Augen. Man konnte ihn leicht übersehen, so wenig Auffallendes bot seine Erscheinung. Er war im gewöhnlichen Leben von grosser Höflichkeit, einer fast weiblichen Milde, einem stetigen, wohlwollenden Gleichmut; er hatte Freude an den vornehmen Formen im Umgang, und bei erster Begegnung fiel das gesucht Formvolle an ihm auf. Man wird in dieser Schilderung nicht leicht den feurigen Geist und verwegenen Denker wiedererkennen. — Der Widerspruch zwischen dem Schriftsteller und dem Menschen ist jedoch nur ein scheinbarer und verschwindet bei näherer Betrachtung.

Was Nietzsche zum Lebensideal erhebt und der Entwicklung des Menschen als Ziel vorzeichnet, ist nicht die Verklärung des eigenen Lebens und Wesens, — viel eher

das Gegenstück seiner selbst, sicher das Gegenteil von dem, was ihm Krankheit und Schicksal, was ihm das Schicksal seiner Krankheit auferlegte. Auch von ihm gilt sein Satz: „unsere Mängel sind die Augen, mit denen wir das Ideal sehen“; auch auf ihn findet der „Rückschluss vom Ideal auf den, der es nötig hat“, seine Anwendung.

Nietzsche ist ein *Décadent*, aber er begriff dies zugleich und wehrte sich dagegen. Er ist ein *Decadent* mit den Instinkten des Gesunden und darum eben musste er den geraden Gegensatz zur *décadence*: aufsteigendes Leben, Überfülle von Leben, gleichviel wie und wozu es gebraucht wird, am höchsten schätzen — überschätzen. Er ist ein Leidender, der aber auf der Hut ist, aus seinem Leiden Folgerungen gegen das Leben zu ziehen. Er bejaht das Leiden, um nicht das Leben verneinen zu müssen; er macht das Leiden zu einer Quelle von Kraft, einer Disziplin des Willens; daher sein Verdacht gegen alles, was den Willen angreift, gegen jede Art empfindsamer Schwäche, gegen das Mitleid selbst. Dem Kranken erscheint schon die blosse Gesundheit als das Gute an sich, und wessen Wille im Widerstand gegen das Leiden sich erschöpft und zum Handeln nach aussen ohnmächtig ist, mag in dem mächtigen Willen selbst, im „Willen zur Macht“ das Endziel alles Strebens finden. Was Nietzsche im Leben entbehrte, eben das trug er auf das Bild des Lebens über, das ihm als Muster vorschwebte. Er brauchte „einige grosse Perspektiven des geistig sittlichen Horizontes“, um sein Leben ertragen zu können. Und so träumte er von einer Fort- und Höher-Entwicklung des Menschen über seine Art hinaus und hinauf zur Überart; er träumte vom „Übermenschen“.

Übrigens darf man den Dichter und Künstler bei Nietzsche nicht übersehen. Man muss seine Sätze immer um einige Töne tiefer stimmen und alles in Abzug bringen, was nicht erst in der Einkleidung, sondern schon in der

Auswahl und Zusammenstellung der Gedanken von seinen künstlerischen Neigungen ausgeht: dem Geschmacke „an sehr feinen Sprachdingen“, der Freude an den Formen der Rede und der Farbe der Worte. Man hüte sich also, Nietzsche zu wörtlich zu nehmen. Er liebt alles stark zu sagen und liebt es, das Stärkste zu sagen. Er unterstreicht gern: er lässt einen neuen, oder besonders wirk-samen Ausdruck durch gesperrten Druck dem Leser vors Auge, richtiger: ans Ohr bringen, zum Zeichen, wie viel ihm an der Form des Gedankens gelegen ist, öfters gewiss nicht weniger als am Gedanken selbst. Ein Denker, der nichts als Denker sein wollte, hätte eine so laute Darstellung vermieden.

Der wachsende Einfluss der Schriften Nietzsches namentlich auf die Jugend hat eben in dem Redezauber, dessen dieser ausserordentliche Schriftsteller, dieser Vogelsteller für unvorsichtige Seelen, mächtig ist, seine hauptsächliche Quelle.

II.

Der Künstler.

„Wir Philosophen sind für nichts dankbarer, als wenn man uns mit den Künstlern verwechselt“, schrieb Nietzsche an Brandes. Er selbst ist ein Künstler, den man mit einem Philosophen verwechseln könnte. In seiner Jugendphilosophie macht er das Dasein der Welt und des Menschen zu einem künstlerischen Akt. Und eine symbolistische Gedankendichtung bezeichnet den Gipfel seines Schaffens. Es fehlte nur, erzählt er selbst, an einigen äusseren Zufälligkeiten, und er hätte es gewagt, Musiker zu werden. Dafür aber stellt er alle seine künstlerischen Fähigkeiten, auch die musikalischen, in den Dienst der Sprache. Nietzsche herrscht über die Sprache; er gebraucht sie als Instrument, das seinen feinsten Absichten und jeder Laune der Stimmung gehorcht; und indem er ihr seinen Geist mitteilt: den bald raschen, bald ruhigen Fluss seiner Gedanken, die Farbe seiner Leidenschaften — lässt er sie, wie eben der Künstler sein Instrument, zugleich ihren eigenen Geist zur Darstellung bringen. Nachdenken und unablässige Anstrengung, und nicht seine angeborene Fähigkeit allein, haben in ihm dies seltene Vermögen einer künstlerischen Behandlung der Sprache gezeitigt.

Wie aus den „Schriften und Entwürfen aus den Jahren 1872 bis 1876“ (der Werke 10. Band) zu ersehen ist, befand sich unter den geplanten „unzeitgemässen Betrachtungen“ (es sollten deren zwanzig werden) eine: über Lesen und Schreiben; auch werden

aus der nämlichen Zeit Vorarbeiten zu einer Lehre vom Stil erwähnt. In den zahlreichen Aphorismen über sprachliche Dinge, die sich in den späteren Werken, namentlich den Schriften: „Menschliches, Allzumenschliches“ und „Wanderer und sein Schatten“, vorfinden, sind wohl die Hauptgedanken jener Entwürfe erhalten. Sie lassen uns in die Werkstatt des Schriftstellers blicken, und man könnte eine ganze Theorie der schriftstellerischen Kunst aus ihnen herleiten, insbesondere der Kunst Nietzsches.

„Die nächste Hauptsache ist, dass man sich anstrengt, dass man auf die Sprache Blut und Kraft wendet“ — heisst es in dem Bruchstück: über Lesen und Schreiben. „Es ist die rechte Zeit“, fährt Nietzsche fort, „mit der deutschen Sprache sich endlich artistisch zu befassen. Es muss ein Handwerk entstehen, damit daraus eine Kunst werde“. Dass man sprechen und schreiben zu lernen hat, scheint gerade der Deutsche in der Regel zu vergessen. „Wie viele Deutsche wissen es und fordern es von sich zu wissen, dass Kunst in jedem guten Satze steckt, — Kunst, die erraten sein will, sofern der Satz verstanden sein will“. (Jenseits von Gut und Böse S. 206). „Keines der jetzigen Kulturvölker“, schreibt Nietzsche in „Wanderer und sein Schatten“ (Aphor. 95) — „hat eine so schlechte Prosa wie das deutsche“. Der Grund davon ist: „dass der Deutsche nur die improvisirte Prosa kennt. — An einer Seite Prosa wie an einer Bildsäule arbeiten —: es ist ihm, als ob man ihm aus dem Fabelland vorerzählte“.

„Das herrliche Tonwesen“ der Sprache ist vor allem für das Gehör da. Die Schule der Rede ist „die Schule der höheren Tonkunst“. Nichts Verderblicheres daher für unsere Sprache als „der Kanzleistil: die Übergewalt des Schreibstils über die Rede“ — „Schreiben muss eine Nachahmung sein“. Macaulay liess nichts Geschriebenes stehen, das nicht die Probe des lauten Lesens bestanden

hatte. Man soll ein Buch lesen, wie der Musiker eine Partitur liest; man soll hören, was man liest. „Der Deutsche liest nicht laut, nicht fürs Ohr, sondern bloss mit den Augen: er hat seine Ohren dabei ins Schubfach gelegt . . . Der Prediger allein wusste in Deutschland, was eine Silbe, was ein Wort wiegt, inwiefern ein Satz schlägt, springt, stürzt, läuft, ausläuft, er allein hatte Gewissen in seinen Ohren. — Das Meisterstück der deutschen Prosa ist deshalb billigerweise das Meisterstück ihres grössten Predigers: gegen Luthers Bibel gehalten ist fast alles übrige nur — Litteratur“ (J. v. G. u. B. S. 208).

Die wichtigsten Regeln des Schreib-Stils und dessen brauchbarste Mittel ergeben sich alle aus dem Unterschied der Schriftsprache und der Rede. Die Schriftsprache entbehrt der Betonung, der Gebärden, der Accente und Blicke; für diese Ausdrucksarten, welche nur der Redende hat, verlangt die Kunst zu schreiben Ersatzmittel. Wie hebt man ein Wort heraus, ohne den Ton zu Hilfe zu nehmen, wie hebt man ein Satzglied heraus — dies ist ihre Frage. „Man muss alles — heisst es in einer Aufzeichnung zur Lehre vom Stil — Länge und Kürze der Sätze, die Interpunktionen, die Wahl der Worte, die Pausen, die Reihenfolge der Argumente — als Gebärden empfinden lernen!“ — „Der Stil soll leben“. In einem gewissen Zusammenhange damit steht die feine Beobachtung, dass „man nur im Angesichte der Poesie gute Prosa schreibt“. Denn die Reize dieser „bestehen darin, dass beständig der Poesie ausgewichen und widersprochen wird.“

Alle künstlerischen Neigungen und Talente Nietzsches haben sich vereinigt, die Eigenart seines Stiles hervorzubringen. Nietzsche verhält sich zur Sprache als Musiker, Dichter und Maler zugleich; was musikalische Reize der Rede sind, oder was schriftstellerisches Malertum bedeutet, kann man bei ihm am besten lernen. Doch hat sein Stil Wandlungen erfahren, die uns zur Unterschei-

derung nötigen. Auch wollen wir seine Schreibart keineswegs unbedingt für mustergültig ausgeben, wenn wir fürs erste nur ihre Vorzüge und den Reichtum ihrer Mittel betrachten.

Das Musikalische einer Sprache besteht zunächst in dem Rhythmus und dem Tempo der Rede: wie diese anschwillt und absinkt, aushält und forteilt, wie sie sich beweglich gliedert, zu Pausen absetzt oder in gleichförmigem Flusse dahinströmt. „Was sich am schlechtesten aus einer Sprache in die andere übersetzen lässt, ist das Tempo ihres Stils, als welches im Charakter der Rasse seinen Grund hat.“ — „Ein Missverständnis über das Tempo eines Satzes: und der Satz selbst ist missverstanden.“ Dazu kommt dann die Klangfarbe der Laute, und die Mischung und Wechselwirkung der Farben: das Chromatische der Sprache. In der Forderung, „dass man den Sinn in der Folge der Vokale und Diphtongen rät und wie zart und reich sie in ihrem Hintereinander sich färben und umfärben“, wird vielleicht mancher zu viel Kunst und Absicht finden, wenn nicht Überempfindlichkeit für die akustischen Reize der Sprache. Man thut aber gut, sich Nietzsches eigene Sätze darauf hin anzusehen oder richtiger: anzuhören.

Nietzsche kennt das Geheimnis, wie man mit Worten malt und Formen und Farben vor die Phantasie des Lesers bringt. Er weiss, dass dazu die höchste Vereinfachung der Schilderung erfordert wird neben stärkstem Heraustreiben der grossen typischen Züge des Naturobjektes. — Man lese und sehe z. B. die Malerei im Aphorismus 295 von „Wanderer und sein Schatten“. Wie werden hier die für die Ober-Engadinische Landschaft am meisten bezeichnenden Dinge zu völliger Deutlichkeit herausgehoben: der milchgrüne See, der Boden bunt von Blumen, Felsenhänge und Schneefelder über breiten Waldgürteln, hoch oben die beeisten Zacken. Dazu die Staffage des Bildes: eine Herde Kühe, einzeln

und in Gruppen, der Stier eben in den weissen schäumenden Bach getreten, langsam seinem stürzenden Lauf nachgehend; die Hirten, dunkelbraune Geschöpfe bergamaskischer Herkunft, das Mädchen fast als Knabe gekleidet. Alles gross, still, hell; das Ganze in Ruhe und Abendsättigung getaucht — von heroischer zugleich und idyllischer Stimmung. Ein Bild dagegen von Böcklinscher Art zeichnet Nietzsche im „Zarathustra“: „Wohl bin ich ein Wald und eine Nacht dunkler Bäume: doch wer sich vor meinem Dunkel nicht scheut, der findet auch Rosenhänge unter meinen Cypressen. Und auch den kleinen Gott findet er wohl, der den Mädchen der liebste ist: neben dem Brunnen liegt er, still, mit geschlossenen Augen.“ Wir wandeln durch dunkle Cypressengänge einer verlassenen italienischen Villa. Wie eine impressionistische Skizze wirken die Worte; „zur frühen Stunde, da der Eimer am Brunnen klirrt und die Rosse warm durch graue Gassen wiehern“. Es ist eine Morgen-Reise-Stimmung, die wir empfinden. Einer Klingerschen Radirung möchte man, ihrem Eindruck nach, diese Strophe aus dem „Zarathustra“ vergleichen: „Mein Schicksal nämlich lässt sich Zeit: es vergass mich wohl? Oder sitzt es hinter einem grossen Steine im Schatten und fängt Fliegen?“

— Die Belebung der Naturformen, einst eine Quelle des Mythos, ist auch heute noch das Vermögen, das den Dichter als solchen erweist. Nietzsche lässt die Tanne Wurzeln schlagen, „wo der Fels schauernd zur Tiefe blickt“ — „sie zögert an Abgründen, wo Alles rings hinunter will.“ „Zarathustra“ steigt „über wilde steinichte Lager, wo ehemals wohl ein ungeduldiger Bach sich zu Bett gelegt hatte“. „Ein Pfad, der trotzig durch Geröll stieg, ein boshafter, einsamer, dem nicht Kraut, nicht Strauch mehr zusprechen, knirschte unter dem Trotz seines Fusses.“

Ob Nietzsche mehr Musiker und Maler oder Dichter

sei, ist schwer zu sagen. Das Gedicht: „Der Herbst“ ist von vollkommen lyrischer Wirkung und kommt auch wieder der Musik so nahe, als Poesie irgend vermag.

Dies ist der Herbst: der — bricht dir noch das Herz!
 Flieg fort! flieg fort! — — —
 Was ward die Welt so welk!
 Auf müd' gespannten Fäden spielt
 Der Wind sein Lied

Von ebenso reiner musikalischer Schönheit ist die Strophe in den Dionysos-Dithyramben:

Rings nur Welle und Spiel.
 Was je schwer war,
 sank in blaue Vergessenheit, —
 müssig steht nun mein Kahn.
 Sturm und Fahrt — wie verlernt er das!
 Wunsch und Hoffen ertrank,
 glatt liegt Seele und Meer.

Man hört die Musik dieser Verse.

Sein eigentliches poetisches Werk aber ist der „Zarathustra“. Hier strebt er mit Glück der morgenländischen Dichtung nach: ihren einfach-grossen Naturformen, ihrer Spruchweisheit. Die Poesie und Hoheit der Psalmen ist freilich nicht wieder zu erreichen.

Wir sind in reinster Luft, auf hohen Bergen, die aufs Meer blicken; über uns wölbt der Himmel seine „azurne Glocke“; Nebel ziehen aus dem Abgrund herauf, sie ballen sich zu Wolken, — und ungesucht entsteht das Bild: „Meine Weisheit sammelt sich lange schon gleich einer Wolke, sie wird stiller und dunkler. So tut jede Weisheit, welche einst Blitze gebären soll.“

Aus der gleichen Naturumgebung stammt das im Stile der Psalmen ausgeführte Bild: „Meine ungeduldige Liebe fliesst über in Strömen, abwärts, nach Aufgang und Niedergang. Aus schweigsamem Gebirge und Gewittern des Schmerzes rauscht meine Seele in die Thäler.“

Ein hohes Lied der Sehnsucht und Leidenschaft scheinen die Worte anzustimmen: „Nacht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen. — Nacht ist es: nun erst erwachen alle Lieder der Liebenden. Und auch meine Seele ist das Lied eines Liebenden.“

Die Sentenzen Nietzsches haben öfters das Vollgepräge von Sprüchwörtern. „Nur wo Gräber sind, giebt es Auf-erstehungen,“ heisst es im „Zarathustra“. „Jedes Red-lichen Schritt redet.“ „Wo man nicht mehr lieben kann, da soll man — vorübergehn!“ „An Unheilbarem soll man nicht Arzt sein wollen.“ „Wer gut verfolgt, lernt leicht folgen, — ist er doch einmal hinterher!“ „Wenig macht die Art des besten Glücks.“ — „Grosses vollführen ist schwer: aber das Schwerere ist, Grosses befehlen“. — „Besser noch böß getan, als klein gedacht!“ — „Ab-seits vom Markte und Ruhme begiebt sich alles Grosse“. Dies sind weitere Beispiele von Sprüchen aus dem „Zarathustra“; Kommentare liessen sich daran knüpfen. Ein Spruch in „Wanderer und sein Schatten“ sagt: „Alles, was Gold ist, glänzt nicht. Die sanfte Strahlung ist dem edelsten Metalle zu eigen.“

Überall in Nietzsches Schriften, dem „Zarathustra“ zumal, treffen wir auf künstlerisch erfasste Gleichnisse und überraschende Wendungen. Man sehe z. B. die glückliche Zusammenstellung: „der festeste Turm und Wille“, und wie hier das Bild in die Bedeutung übergeht. „Ein Felsensprengendes“ nennt Zarathustra seinen Willen. Ein hoher starker Wille ist „das schönste Gewächs“ auf Erden; „eine ganze Landschaft erquickt sich an einem solchen Baume.“ Das Kinderland, dies schöne Wort fand Nietzsche zur Bezeichnung der Menschen-Zukunft. Die Menge heisst bei ihm: die „Viel zu Vielen.“ Und als Zarathustra in „das Land der Bildung“ kam, rief er aus: „hier ist ja die Heimat aller Farbentöpfe!“ Auch in der Bildung neuer Worte: „Freuden- und Leiden-

schaften“, „Vorhass“ neben Vorliebe erweist sich die sprachschöpferische Kunst Nietzsches.

Von erlesener sprachlicher Schönheit ist der Aphorismus, der den Schluss von „Jenseits von Gut und Böse“ bildet und womit auch diese Anführungen ihren Schluss finden sollen.

Nietzsche redet dort von seinen „geschriebenen und gemalten Gedanken“ und fragt: welche Dinge sich schreiben lassen, was man denn allein abzumalen vermöge. „Ach, immer nur Das, was eben welk werden will und anfängt, sich zu verriecken! Ach, immer nur abziehende und erschöpfte Gewitter und gelbe späte Gefühle! Ach, immer nur Vögel, die sich müde flogen und verflogen und sich nun mit der Hand haschen lassen, — mit unserer Hand! Wir verewigen, was nicht mehr lange leben und fliegen kann, müde und mürbe Dinge allein! Und nur euer Nachmittag ist es, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken, für den allein ich Farben habe, viel Farben vielleicht, viel bunte Zärtlichkeiten und fünfzig Gelbs und Brauns und Grüns und Roths: — aber niemand errät mir daraus, wie ihr in eurem Morgen aussahet, ihr plötzlichen Funken und Wunder meiner Einsamkeit, ihr meine alten, geliebten — — schlimmen Gedanken!“

Als Nietzsche am maassvollsten schrieb, zur Zeit seiner philosophischen „Wanderbücher“, hinderte ihn die Krankheit am Aufbau grosser Werke von einfacher Struktur und weiten schönen Räumen. Später fällt seine Schreibart ins Barocke; das Ornament überwuchert den Gedanken. Auch das Tempo der Sätze wird rascher, erregter, bis zum presto, obschon die deutsche Sprache nur für mässige Bewegung und langsamen, majestätischen Tonfall sich eignet. Die Worte sind öfters gehäuft, die Formen zu kostbar für den Gedanken. Der Stil Nietzsches in dieser letzten Periode lässt den Reichtum der Mittel und Reize glänzen und scheint gleichsam sich selbst zu geniessen; er zieht die Aufmerksamkeit zuerst auf sich

und lenkt sie dadurch vom Gegenstande ab. Auch vom „Symbolismus“, einer augenblicklichen Strömung in der Kunst und Poesie der Gegenwart, zeigt sich Nietzsche (in den letzten Teilen des Zarathustra) erfasst. Nachdem sich die Zeit an dem Positivismus in der Kunst, dem blossen Abklatsch der Natur, übersättigt hatte, fand sie Geschmack an jener neuen Art von Romantik. Als künstlerisches Verfahren ist der Symbolismus die indirekteste aller Stilgattungen: der Stil der Andeutungen und Winke, der Vermischung der Sinne und Übertragung der Anschauung eines Sinnes in das Gebiet eines anderen. Man könnte ihn die phantastisch gewordene Allegorie nennen. Ist die Allegorie die Darstellung eines abstrakten Begriffes: der Gerechtigkeit, der Weisheit, des Krieges u. dergl. in konventionellen sinnlichen Zeichen, so bedient sich der Symbolismus nicht bloss einer selbstgeschaffenen Zeichensprache, — die Anschauung, die er unmittelbar giebt, soll eine zweite, dritte Anschauung, ja eine noch längere Reihe solcher anschaulicher Vorstellungen ausdrücken, die immer weiter, tiefer in die Ferne zu rücken scheinen. Beispiele dafür aus Nietzsches „Zarathustra“ sind die symbolistischen Gestalten des „Büßers im Geiste“, des „hässlichsten Menschen“, des „letzten Papstes“. Alle Kunst aber wirkt als solche nicht durch das, was sich von Bedeutungen und Nebenbedeutungen an ihre Darstellung knüpft, sondern einzig und allein durch die Form der Darstellung.

Um ein neuer Anfang der Entwicklung zu sein, ist Nietzsches Sprachkunst zu reif. Eine neue Kunst beginnt nicht mit so reichen Mitteln und Formen. Sie ist herb und einfach, schlicht und gross; sie ist beinahe alles, was Nietzsches Kunst nicht ist.

Eines aber — ein Grosses bleibt Nietzsches Verdienst. Er hat dem Naturalismus in der Behandlung der Sprache den Stil gegenübergestellt und wieder gezeigt, was Stil in der Sprache ist.

III.

Der Denker.

1.

Nietzsches Philosophie in Aphorismen gleicht einem Bau, dessen einzelne Werkstücke nie anders als im Geiste des Baumeisters zum Ganzen gefügt waren und dessen Plan überdies eine wiederholte Umbildung erfahren hat. Die Aufgabe, aus so unverbundenem Material die Gestalt und Absicht des Ganzen zu erschliessen, wird immer etwas Unbestimmtes behalten. Aber gerade in dem Unfertigen und Problematischen, der Paradoxie der Gedanken und dem Wechsel der Stimmungen, der seltsamen Mischung von Gesundem und Krankhaftem liegt ein besonderer Reiz der Schriften Nietzsches; je nach Verständnis oder Missverständnis kann man aus ihnen Nahrung oder Gift nehmen. Ansätze zu verschiedenen und entgegengesetzten Weltanschauungen kreuzen sich in diesen Schriften; sie geben damit ein Bild unserer Zeit, die einer einheitlichen Gesamterfassung der Dinge und des Lebens entbehrt und mehr als jede frühere in der Geschichte eine werdende Zeit ist. Das Wort, das Nietzsche von Wagner gebrauchte, findet mit noch grösserem Recht auf ihn selber Anwendung. Nietzsche „resümiert die Modernität.“ Er ist ergriffen von ihrer Ruhelosigkeit, ihrem Ungenügen an blosser Wissenschaft, ihrem Verlangen und Suchen nach einem neuen geistigen Besitz und selbst ihrem mächtig wachsenden religiösen Instinkt — ein gärender Geist in einer gärenden Zeit.

Als Denker ist Nietzsche von Schopenhauer ausgegangen. Er befand sich sogleich im Banne dieses grössten Schriftstellers unter den deutschen Philosophen und nachdem er eine Seite von ihm gelesen hatte, stand auch sein Entschluss fest, keine ungelesen zu lassen. Tiefer noch ging der Eindruck der Persönlichkeit Schopenhauers, das heisst des Bildes der Persönlichkeit, das sich Nietzsche nach den Schriften des Philosophen gestaltete. Nietzsche sah in Schopenhauer seinen Erzieher, oder, wie er dieses Verhältnis schön umschreibt: „seinen Befreier auf dem Wege zu seinem Selbst.“ Er fühlte sich von einer verwandten Natur berührt, unter deren Einfluss sein eigenes Wesen sich entfaltete. Es war, um seine Worte zu entlehnen, „jenes zauberartige Ausströmen der innersten Kraft eines Naturgewächses auf ein anderes“. Sein Vertrauen in Schopenhauer war sogleich da; er horchte auf ihn, „wie der Sohn, den der Vater unterweist.“ Zwar hatte er von ihm nur das Buch —, und das war in seinen Augen ein grosser Mangel; um so mehr strengte er sich an, „durch das Buch hindurch zu sehen um sich den lebendigen Menschen vorzustellen“. Auf das Höchste schätzte er bei Schopenhauer die Ehrlichkeit, nur mit Montaigne sei er hierin zu vergleichen; er nennt ihn heiter, weil er das Schwerste durch Denken besiegt habe, und rühmt seine Beständigkeit. Auch besass Schopenhauer, wie Nietzsche meinte, das Erste, was ein Philosoph braucht, unbeugsame und raue Männlichkeit. Als Kämpfer und Helden stellte er ihn daher in der „Geburt der Tragödie“ dar. Wir werden an den Ritter mit Tod und Teufel erinnert, „wie ihn uns Dürer gezeichnet hat: den geharnischten Ritter mit dem erzenen, harten Blick, der seinen Schreckensweg, unbeirrt durch seine grausen Gefährten und doch hoffnungslos, allein mit Ross und Hund zu nehmen weiss. Ein solcher Dürer'scher Ritter war Schopenhauer: ihm fehlte jede Hoffnung, aber er wollte die Wahrheit. Es giebt nicht Seinesgleichen“. Und noch

einmal (in der „Genealogie der Moral“) kehrt dieses Gleichnis wieder. Schopenhauer heisst hier „ein wirklich auf sich gestellter Geist, ein Mann und Ritter mit erzenem Blick“. Was aber Nietzsches oppositionellen Sinn am stärksten anzog, war die Unabhängigkeit Schopenhauers, seine Freiheit von „patriotischer Einklemmung“, von Staat und Gesellschaft. — „Niemandem war er untertan!“ lautet der Schluss eines Epigrammes auf Arthur Schopenhauer.

„Der Schopenhauersche Mensch nimmt das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich. — Dieses Heraussagen der Wahrheit erscheint anderen Menschen als Ausfluss der Bosheit“ — sagt Nietzsche und träumt von einer Genossenschaft von Menschen nach diesem Bilde, „welche unbedingt sind, keine Schonung kennen und Vernichter heissen wollen: sie halten an alles den Maassstab ihrer Kritik und opfern sich für die Wahrheit“: — er träumt seine eigene Zukunft; jene alles zersetzende Kritik kündigt sich an, die schliesslich auch seinen Geist zersetzte.

Ein blosser Schüler Schopenhauers ist Nietzsche nie gewesen; es sei denn der Schüler, von dem er sagt, dass jeder Meister nur Einen habe und der diesem untreu wird, weil er selbst zur Meisterschaft bestimmt ist. Dem „Systeme“ seines „grossen Lehrers und Erziehers“ stand er von Anfang an mit Misstrauen gegenüber — und bald sollte er vor der Gefährlichkeit der Schopenhauerschen Lehre warnen. Dennoch lassen sich die Spuren der ersten, jugendfrischen Einwirkung dieser Lehre auf seine eigene Denkart und Darstellung noch in seinen spätesten Schriften entdecken.

Schopenhauer, der sich selbst einen Gelegenheitsdenker nannte, hat den Gedanken als Eingebung in die Philosophie gebracht; schon seine Art zu philosophiren hatte im Grunde etwas Aphoristisches. In der fehlgreifenden Meinung, dass Anschauungen sich niemals wider-

streiten können und, wo dies zu geschehen scheint, schon von selber zusammenstimmen müssten, legte er auf die begriffliche Durchbildung seiner Gedanken nur geringes Gewicht. Daher ist er wahrhaft gross nur in seinen einzelnen Bemerkungen und tiefen Blicken in die anschauliche Welt, weshalb eigentlich die „Parerga“ sein bestes Werk sind. Dieses Werk, den Essays Montaignes und den Sentenzen Larochevoucaulds zu vergleichen, wird eine Zierde unserer Litteratur bleiben, wenn vom „System“ Schopenhauers nur noch eine geschichtliche Erinnerung übrig ist. Nietzsche teilte mit Schopenhauer die Unterschätzung des Logischen. Er sieht im Denken nur ein „gewisses Verhalten der Triebe zu einander“, in der Vernunft und ihren Gesetzen nicht viel mehr als ein „grammatisches Vorurteil“. Es ist die stärkste Abweichung von der Richtung, welche Kant der deutschen Philosophie gegeben hat. Schopenhauer hat das Problem vom Wert des Daseins in den Mittelpunkt der Philosophie gerückt. Von ihm übernahm Nietzsche diese Aufgabe der Philosophie und damit den Begriff des Philosophen: „der Richter des Lebens zu sein“. Das Wort in der Schopenhauer-Schrift: „das Auge des Philosophen ruht auf dem Dasein; er will dessen Wert neu festsetzen“ enthält schon das ganze Projekt einer „Umwertung aller Werte“ im Keime. Schopenhauer suchte die Philosophie aus einer Wissenschaft in eine Kunst zu verwandeln. Er legte die Welt nach einer poetischen Analogie aus, und zu dem Glänzendsten, was er geschrieben hat, zählen die Betrachtungen über die Kunst in der „Welt als Wille und Vorstellung“. Vielleicht wird man diesem Werke am meisten gerecht, wenn man es als eine wesentlich künstlerische Weltanschauung und Schopenhauer, wie dies Kuno Fischer getan hat, als Künstler auffasst. Nietzsche, bei dem gleichfalls der Künstler den Denker überwiegt, redet in der „Genealogie der Moral“ von der „fascinirenden Stellung Schopenhauers zur Kunst“ und gibt damit zugleich einer ganz

persönlichen Erfahrung Ausdruck. Er liess sich selbst durch diese Stellung „fasciniren“ und versuchte sogar von der Ästhetik des Schopenhauer'schen Systems aus dessen buddhistischen Nihilismus zu überwinden. „Hoch über Schopenhauer“ habe er „die Musik in der Tragödie des Daseins gehört“.

Bald nachdem Nietzsche die Schriften des pessimistischen Denkers, des Philosophen der schwermütigen Jugend kennen gelernt hatte, machte er die in seinem Leben nicht minder wichtige Bekanntschaft mit Richard Wagner. Von Basel aus unterhielt er dann in den Jahren 1869—1874 einen sehr lebhaften persönlichen Verkehr mit Wagner, der in Tribschen bei Luzern seinen Wohnsitz genommen hatte. „Es gab ein Vertrauen ohne Grenzen“ schreibt er im Rückblick auf jene Zeit an Brandes, und als er von der Romantik seiner Jugend Abschied nahm und sich von Wagner loslöste, fühlte er sich einsamer als je zuvor. Denn er hatte, wie er klagt, Niemanden gehabt, als Richard Wagner.

Aus der Darstellung der Schwester Nietzsches kennen wir jetzt die Tragödie dieser Freundschaft, ihre Entstehung, Peripetie und Katastrophe. Nietzsche selbst spricht von einer „ganzen, langen Passion“, die zu dem Härtesten und Melancholischsten in seinem Schicksale gehört habe. — „Mein grösstes Erlebnis war eine Genesung; Wagner gehört bloss zu meinen Krankheiten“ — so fasst er später seine Befreiung von Wagner auf.

Aus dem vierten Stück der unzeitgemässen Betrachtungen: „Richard Wagner in Bayreuth“ weiss man, was für überschwängliche Hoffnungen das Wagner'sche Kunstwerk anfangs in ihm erweckt hat, welche Fernblicke in die deutsche Zukunft es seiner Schwärmerei zu eröffnen schien. Die heimlichen Regungen gegen das Schauspielerische dieser Kunst, ihre Maasslosigkeiten, den überladenen Glanz und Schmuck, das Unvermögen für reine Schönheit — vertraute er nur seinen Tagebüchern an. Öffentlich

trat er als einer der leidenschaftlichsten und überzeugtesten Anhänger des „Meisters“ hervor, — als einer „der korruptesten Wagnerianer“ drückte er dies später aus. Die Persönlichkeit Wagners erscheint in beinahe phantastischer Schilderung. „Zu unterst wühlt ein heftiger Wille in jäher Strömung, der auf allen Wegen ans Licht will und nach Macht verlangt. Nur eine ganz reine und freie Kraft konnte diesem Willen einen Weg ins Gute und Hilfreiche weisen.“ Züge des eigenen Jugendbildes mischen sich in die Zeichnung ein: die Unruhe und Reizbarkeit, die nervöse Hast im Erfassen von hundert Dingen, das leidenschaftliche Behagen an beinahe krankhaften, hochgespannten Stimmungen. — Die Schrift über Bayreuth ist vor dem Bayreuther Ereignis verfasst. Nietzsche wollte darin zum Propheten Wagners werden; aber Wagners Natur machte ihn zum „Dichter“; er erfand eine noch höhere Natur — den dithyrambischen Künstler. Und so redet aus seiner Schrift der „praeexistente Dichter des Zarathustra“, dem Bayreuth zu einem Symbole wird. — Die Bayreuther Aufführungen heissen: „die erste Weltumsegelung im Reiche der Kunst, wobei die Kunst selber entdeckt wurde“. Wagner, „der Erneuerer des einfachen Dramas, der Entdecker der Stellung der Künste in der wahren menschlichen Gesellschaft, der Meister der Sprache, Mytholog und Mythopoet — ist eine der ganz grossen Kulturgewalten; er waltet über die Künste“. („Vermischer der Künste und der Sinne“, so wird dies später genannt.) Durch die Kunst dieses „Alldramatikers“ und „Urdramatikers“ werden wir selbst in „tragische Menschen umgewandelt“. Im Ring der Nibelungen findet Nietzsche die „sittlichste Musik“, und er versteigt sich sogar bis zur Frage: „musste die wahre Musik erklingen, weil die Menschen sie am wenigsten verdienten, oder am meisten bedurften?“ In Bayreuth, erfahren wir, ist „auch der Zuschauer anschauenswert“. Unwillkürlich fällt dabei unser Blick auf das Bild, das Nietzsche von diesem Zuschauer

entwirft, nachdem er ihn angeschaut hatte: „Sehen Sie doch diese Jünglinge, erstarrt, blass, atemlos! Das sind Wagnerianer, das versteht nichts von Musik, — und trotzdem wird Wagner über sie Herr.“

Nietzsche war, so sagt er selbst, mit einem Ideale nach Bayreuth gekommen und so musste er denn die bitterste Enttäuschung erleben. Die „Überfülle des Hässlichen, Verzerzten, Überreizten“ stiess ihn heftig zurück. Das war die Musik nicht, die, ehe er sie wirklich gehört hatte, in seinen Träumen mit lebenerhöhender Macht erklungen war. Das waren nicht „unzeitgemässe Menschen“, nicht die Auserwählten der neuen Kultur, die sich hier zum Feste, wie zu einer gewöhnlichen Premiere, eingefunden hatten. In Bayreuth ward aus dem Apostel ein Verfolger, aus dem schwärmerischen Bewunderer der leidenschaftliche Gegner Wagners und seiner Kunst. Wagner ist nur noch „ein grosser Schauspieler, seine Musik Theater-Rhetorik. Er ist der Viktor Hugo der Musik als Sprache. Die Farbe des Klangs entscheidet; was erklingt, ist beinahe gleichgültig. Es ist leichter, schlechte Musik machen als gute, das Schöne hat seine Haken, wir wissen das. Wozu also Schönheit? Warum nicht lieber das Grosse, das Erhabene, das Gigantische? So viel vermögen wir noch. Nichts ist wohlfeiler als die Leidenschaft“. — Und all dies Bittere und Böse, dies Übermütige zugleich quillt ihm aus der Feder, weil Wagner „plötzlich hilflos und zerbrochen vor dem christlichen Kreuz niedersank“. — Tiefer und sachlicher sind die im II. Band der Biographie (und im XI. der Werke) veröffentlichten Aussprüche über Wagner und seine Kunst. „Wagner, heisst es hier, hat kein richtiges Vertrauen zur Musik, er zieht verwandte Empfindungen heran, um ihr den Charakter des Grossen zu geben“. Er wendet sich an „unkünstlerische Menschen, mit allen Hilfsmitteln soll gewirkt werden, nicht auf Kunstwirkung, sondern auf Nervenwirkung ganz allgemein ist es ab-

gesehen“. — „Diese Musik ist ohne Drama eine fortwährende Verleugnung aller höchsten Stilgesetze der älteren Musik: wer sich völlig an sie gewöhnt, verliert das Gefühl dieser Gesetze“. — „Woher doch die Wirkung auf so Viele? Weil man intermittirt mit der Aufmerksamkeit, weil man bald auf die Musik, bald auf das Drama, bald auf die Scenallein Acht giebt — also das Werk zerlegt. Damit ist aber über die Gattung der Stab gebrochen“.

Zwischen einer Philosophie, die einen blinden Drang einen grund- und ziellosen Willen zum alleinigen Wesen der Dinge macht, und einer Musik, die in ihrem gestaltlos wogenden Tonmeer jede Form untergehen lässt, besteht eine innere Verwandtschaft, die Nietzsche wohl zuerst bemerkt hat. „Wunderbare Einheit Wagners und Schopenhauers! Sie entstammen dem gleichen Triebe. Die tiefsten Eigenschaften des germanischen Geistes rüsten sich hier zum Kampfe“, lautet eine der im Nachlass veröffentlichten Aufzeichnungen. Nimmt man noch das „ältere Griechentum“ hinzu, wie es sich Nietzsche nach der „ernsthaften Philosophie“ des Pessimismus und der Musik Wagners deutete, so hat man die Elemente beisammen, die sich zu seinem Erstlingswerke verbinden. „Ich will Schopenhauer, Wagner und das ältere Griechentum zusammenrechnen: es giebt einen Blick auf eine herrliche Kultur.“ Das Ergebnis dieses Zusammenrechnens ungleichnamiger Grössen ist die Geburt der Tragödie, das Buch, in welchem Wissenschaft, Kunst und Philosophie centaursch verwachsen sind, — „ein unmögliches Buch“, wie es Nietzsche später genannt hat, „aufgebaut aus lauter vorzeitigen, übergrünen Selbsterlebnissen, . . . schwerfällig, bilderwütig und bilderwirrig, gefühlsam“ — sicher aber, wie wir hinzufügen müssen, voll Genialität und eins der wenigen ganzen Bücher Nietzsches.

„Die Geburt der Tragödie“ ist eine Metaphysik der Kunst, welche die Kunst zur Metaphysik macht. Sie ist

die Lehre von der beständigen Selbsterlösung der Welt durch die Kunst, — „eine rein ästhetische Weltauslegung und Weltrechtfertigung“. „Nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein, ist die Welt ewig gerechtfertigt“, — in diesem Satz haben wir das Leitmotiv der Schrift. Ihren Gegenstand bildet das Verhältnis von Kunst und Pessimismus, oder, weil sich unserem Künstler-Philosophen das allgemeine Problem sogleich in den typischen Fall verwandelt, das Verhältnis von „Griechentum und Pessimismus“. Nur für den Pessimismus, behauptet Nietzsche, ist die Kunst notwendig, daher begreiflich; nur die Kunst schützt vor den praktischen Folgen des Pessimismus. „Den Griechen rettete sie vor der Gefahr, sich nach einer buddhaistischen Verneinung des Willens zu sehnen.“ — Dass die Griechen Pessimisten waren, müssen wir freilich als neue Offenbarung gelten lassen, als einen der „befremdlichen Blicke in das Hellenische“, von denen Nietzsche sagt: dass sie nur ihm vergönnt waren.

Kunst und künstlerische Thätigkeit sind nie ausschliesslicher geschätzt worden, als es von Nietzsche in seinem Jugendwerke geschah. Die ganze Welt ist nur um der Kunst willen da, unser Dasein ein fortwährender künstlerischer Akt. Das Kunstwerk und der Mensch, beide sind nur eine Wiederholung des Urprozesses, aus dem die Welt entstanden ist. Um zur Kunst zu kommen, vermutet Nietzsche, hat sich der „Wille“ in diese Welten, Sterne, Körper und Atome ausgegossen, woraus klar werden müsse, dass die Kunst nicht für die Individuen, sondern für den „Willen“ selbst notwendig ist. Der nämlichen seltsamen Kosmogonie in den „Nachträgen zur Geburt der Tragödie“ begegnen wir auch im Werke selbst, wo Nietzsche „sich zur metaphysischen Annahme gedrängt fühlt, dass das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein zu seiner steten Erlösung bedarf“. Man empfindet den pantheistischen

Hauch dieser Worte und die Abweichung von Schopenhauer. Im Grunde alles Daseins denkt sich Nietzsche eine schöpferische Macht, die sich durch beständiges Schaffen und Vernichten — und alles Schaffen ist zugleich ein Vernichten — von dem Leiden und der Überfülle der in ihr gedrängten Gegensätze befreit. Dies ist die „ewige Lust hinter der Erscheinung“, die beständig aus dem treibenden „Urschmerz“ im Wesen der Dinge quillt und zu der der Weg durch immer neuen Untergang und Vernichtung führt. — „Eines leidenden und zerquälten Gottes Werk schien mir da die Welt. Traum schien mir die Welt und Dichtung eines Gottes; farbiger Rauch vor den Augen eines göttlich Unzufriedenen, . . . eine trunkene Lust ihrem unvollkommenen Schöpfer“, so fasst der „Zarathustra“ die Philosophie der Geburt der Tragödie zusammen, — und von so phantastischen Ideen ist Nietzsche ursprünglich ausgegangen.

Schon Schopenhauer hatte die Musik den übrigen Künsten gegenüber gestellt, weil sie nicht wie diese Abbild der Erscheinung, sondern unmittelbar Abbild des „Willens“ sei und also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische darstelle. Daher sei sie auch nicht nach der Kategorie der Schönheit zu bemessen, und ihre Wirkung beruhe nicht auf dem Gefallen an schönen Formen. An diese Auffassung vom Wesen der Musik knüpft Nietzsche seine ästhetischen Ideen an. Zwei allgewaltige Kunsttriebe herrschen nach ihm in der Natur und offenbaren sich in den Werken der Kunst. Nach den beiden Kunstgottheiten der Griechen: Dionysos und Apollo nennt sie Nietzsche: dionysisch und apollinisch, — es sind Schopenhauers „Wille und Vorstellung“ als Kunstmächte gedacht. Im Bereiche des künstlerischen Schaffens erscheint der Gegensatz dieser Triebe als Gegensatz zwischen der unbildlichen dionysischen Kunst des Musikers und der apollinischen des Bildners und epischen Dichters oder, wie dies Nietzsche nach einer physiologi-

schen Analogie erläutert: zwischen den getrennten Kunstwelten des „Rausches“ und des „Traumes“. Beide so verschiedene Triebe gehen nebeneinander her, sie steigern sich gegenseitig zu immer höheren Produktionen, bis sie, zum erstenmale vereinigt, die attische Tragödie erzeugen, dies „ebenso dionysische als apollinische Kunstwerk“. Die Tragödie ist aus dem dithyrambischen Chor entstanden, dem leidenschaftlich erregten Lied, das man unter Tänzen und Aufzügen zum Preise des Dionysos sang. Der Chor hat in seiner Verzauberung eine Vision des Gottes und beschreibt begeistert, was er schaut. Und als Vision wurde ursprünglich auch Scene und Aktion gedacht. Die scenische Kunst bei ihrer Entstehung ist „die Entladung der Musik in Bildern“. Die Musik hat den tragischen Mythos aus sich erzeugt: dies ist die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik.

Die philologischen Grundlagen dieser halbmythischen Geschichte der Tragödie brauchen hier nicht geprüft zu werden. Was gehen auch eine philosophische Dichtung ihre philologischen Grundlagen an! Die Behauptung, dass alle die berühmten Figuren der griechischen Bühne nur Masken des ursprünglichen Bühnenhelden Dionysos bedeuten sollten, — auch Xerxes der Barbar die Maske des griechischen Gottes, — wird man ohnehin so unglaublich finden, wie es den Alten selbst, ihren Dichtern und Philosophen unbekannt war. Und woher weiss Nietzsche, dass die grossen tragischen Dichter, Aeschylos vor allen, noch grössere schöpferische Musiker waren, in ihren Dramen also nur „das Buch“ zu einer verschollenen Musik auf uns gekommen ist? Erst der „Sokratismus“, der übrigens älter sei als Sokrates und für Nietzsche das Symbol aller kunstfeindlichen Tendenzen darstellen muss, soll die Musik aus der Tragödie ausgetrieben haben — zurückgeblieben sei das „dramatisirte Epos“, das soll heissen: die Form des Dramas, welche Shakespeare auf die Höhe der Vollendung brachte! Wer wird auch im Ernst

in der Einschränkung des Chors und der Ausbildung des Dialogs ein Verderben der dramatischen Kunst erblicken und nicht vielmehr Nietzsches eignen späteren Urtheil zustimmen: „der Dialog ist die eigentliche Tat der Dramatiker wegen seiner ungemeinen Helle und Bestimmtheit“.

Unter dem Namen des Dionysischen hat Nietzsche die auf das Höchste gespannte leidenschaftliche Erregtheit zur Quelle und zum Zwecke der Musik gemacht. Daher bedurfte er des apollinischen Gegenzaubers, um das Übermaass jener Erregtheit zu dämpfen. „Der Mythos schützt uns vor der Musik“. Man kann dieses Mittels entraten, da die künstlerische Behandlung schon von selbst die Leidenschaft in Maass und Form zwingt. Und wenn sich an die Auffassung der musikalischen Formen, die bewegliche Symmetrie der Rhythmen, die Harmonie der Töne, den Charakter der Tonart unwillkürlich und aus physiologischen Ursachen leidenschaftliche Stimmungen knüpfen, so werden diese doch eben durch jene Formen sogleich in die Welt der Betrachtung und des ästhetischen Scheines erhoben. Auch die Musik ist schon an sich und ohne die Hilfe des Worts und der Scene eine „apollinische“ Kunst, — Apollo die einzige Gottheit der Künste.

Alle Kunst, auch die tragische, will die Leidenschaften nicht so darstellen, wie sie der von einer solchen Ergriffene unmittelbar empfindet, noch sucht sie die Affekte in der Seele des Betrachtenden und Geniessenden bis zu dem Grade zu steigern, dass es zur Illusion eines wirklichen Erlebnisses kommt. Alles, was der dramatische Dichter vergegenwärtigt, Handlungen und Gemütsregungen, verwandelt er zugleich in ein zeitliches Fernbild. Er weiss dem von ihm Dargestellten durch die Form der Darstellung den Geist der Vergangenheit zu geben, um zu verhindern, dass es wie eine gegenwärtige Wirklichkeit auf uns laste. Das Mittel dazu ist die poetische Behandlung des Stoffs, welche die Gegen-

stände so vorführt, wie sie in der Erinnerung erscheinen würden, — als ob wir mit klarem Bewusstsein von ihnen träumten, nicht sie wirklich sähen und erlebten. Denn die Erinnerung ist die eigentliche idealisierende Kraft unserer Seele; was in sie getaucht ist, erscheint in reinem Duft und Klarheit. Dies meinte wohl Schiller mit seinem noch unverwertet gebliebenen Satz (in einem Briefe an Goethe): „Die Dichtkunst als solche macht alles Gegenwärtige vergangen und entfernt alles Nahe durch Idealität.“ — Das ästhetisch Wirksame aber reicht viel weiter als das Schöne. Es giebt eine Kunst des Ausdrucks, des Charakters, der Leidenschaft neben der Kunst der Schönheit, des normalen Typus, der Beseeligung. In jener ist die Dissonanz, das Hässliche, das Furchtbare am Platz; diese erzielt ihre Wirkung durch Maass, Wohllaut und Eurhythmie der Formen. Dies ist alles, was vom Gegensatz des Dionysischen und Apollinischen zu Recht besteht.

Nicht diese ästhetischen Fragen jedoch bilden die Hauptangelegenheit der „Geburt der Tragödie“. Aus der künstlerischen Weltanschauung, wie sie in jener Schrift entworfen wird, sah Nietzsche bereits eine neue Kultur erstehn, die er als die „Kultur der tragischen Erkenntnis“ bezeichnet. Diese zu verkündigen und heraufzuführen ist die eigentliche Absicht seines Jugendwerkes. Seine Hoffnungen und Träume richteten sich dabei auf die heranwachsende Generation. Er meint, dass nicht mehr als hundert, in einem neuen Geiste erzogene und wirkende Menschen dazu gehörten, „der modernen Gebildetheit den Garaus zu machen“, da sich ja auch die Kultur der Renaissance, wie er ungeschichtlich behauptet, „auf den Schultern einer solchen Hundert-Männer-Schaar heraus hob“. — Es fehlte nicht viel und es wäre im Jahre 1873 zur Gründung einer Bildungsanstalt — im Sinne des Programms der Basler-Vorträge: „über die Zukunft unserer Bildungsanstalten“ — gekommen; sie hätte die Aufgabe gehabt: für die neue Kultur Erzieher zu er-

ziehen. — Als „ein Wesen von zürnender Hoheit, stolzestem Blick, kühnstem Wollen, ein Kämpfer, ein Dichter, ein Philosoph zugleich, mit einem Schritte, als ob es gelte, über Schlangen und Ungetüme hinwegzuschreiten“ — so wird (in dem ausführlicheren „Vorwort an Richard Wagner“) das Bild des „zukünftigen Helden der tragischen Erkenntnis“ gezeichnet. Nietzsche dachte sich selbst unter diesem Bilde. Unerschrockenheit des Blicks und einen heroischen Zug ins Ungeheure schreibt die „Geburt der „Tragödie“ dem neuen Geschlechte zu, von dem Nietzsche träumt. Man sieht: diese „Drachentöter“ und Vorkämpfer der tragischen Kultur sind zugleich die Vorläufer des „Übermenschen“, — nur glauben sie noch an die Schopenhauer'sche Metaphysik. Die „Weisheit“, die sie an die Stelle der Wissenschaft setzen, „wendet sich dem Gesamtbilde der Welt zu und sucht in diesem das ewige Leiden mit sympathischer Liebesempfindung zu ergreifen.“ Daher bedürfen sie der „Kunst des metaphysischen Trostes“: der Kunst Richard Wagners. Auch auf die Zukunft dieser Kultur wirft noch der Pessimismus seine Schatten. „Der Einzelne (lesen wir in: „Richard Wagner in Bayreuth“) soll zu etwas Überpersönlichem geweiht werden. Und wenn die ganze Menschheit einmal sterben muss — wer dürfte daran zweifeln! — so ist ihr als höchste Aufgabe das Ziel gestellt, so ins Eine und Gemeinsame zusammenzuwachsen, dass sie als ein Ganzes ihrem bevorstehenden Untergang mit einer tragischen Gesinnung entgegengehe; in dieser höchsten Aufgabe liegt alle Veredelung der Menschen eingeschlossen. — So empfinde ich es!“

2.

Nietzsche ist der Philosoph der Kultur. — Die Kultur ist das Problem, auf das sich alle seine wesentlichsten

Der Denker.

Gedanken beziehen. Diese Aufgabe wird von dem Wandel seiner Anschauungen nicht berührt; sie verbindet die Perioden seines Denkens und steht im Mittelpunkt seiner Philosophie. Erst ist Kultur Kunst, „die Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes,“ dann ist sie Erkenntnis, endlich ist ihr Ziel die „Erhöhung des Typus Mensch“. Auch das Problem der Moral, Nietzsches bekannteste Fragestellung, ordnet sich bei ihm dem Kulturprobleme unter und ist daher nur im Zusammenhange mit diesem richtig zu verstehen. — Der Weg zu einer künftig möglichen Kultur, deren Bild seinem Geiste vorschwebt, führt, wie Nietzsche glaubt, über die gegenwärtig herrschende Moral hinweg.

Dem leidenschaftlichen Sinn des Denkers hat es aber nicht genügt, die Bedingungen, unter denen Kultur: „eine verbesserte Physis“ entsteht, bloss zu einem Gegenstand der Forschung zu machen; von Anfang an hielt es vielmehr Nietzsche, mit geringem Schwanken, für die eigentliche Bestimmung des Philosophen: Kultur zu schaffen. Ein neues Kulturideal aufzurichten und ins Leben zu rufen — dies ist das Ziel seiner — und, wie er meint, aller echten Philosophie. — Im Philosophen kämpfen der Reformator des Lebens und der Richter des Lebens, heisst es in „Schopenhauer als Erzieher“; und in der Schrift über „Richard Wagner in Bayreuth“ erklärte Nietzsche für die wichtigste Frage der Philosophie: wie weit die Dinge eine unabänderliche Artung und Gestalt haben: um dann, wenn diese Frage beantwortet ist, „mit der rücksichtslosesten Tapferkeit auf die Verbesserung der als veränderlich erkannten Seite der Welt loszugehen“. Einem ähnlichen Gedanken giebt in kürzerer Wendung die Aufzeichnung aus dem Nachlass Ausdruck: „der Wille zum Dasein benutzt die Philosophie zum Zwecke einer höheren Daseinsform.“

An dieser eigentümlichen Auffassung vom Berufe der Philosophie und des Philosophen hat Nietzsche in aller

Folge festgehalten; nur der Ton, in welchem er sie verkündet, ist, wie von allem, was er später schrieb, noch erregter, subjektiver, excentrischer geworden. „Ein Philosoph — hören wir ihn in „Jenseits von Gut und Böse“ sagen — das ist ein Mensch, der beständig ausserordentliche Dinge erlebt, sieht, hört, argwöhnt, hofft, träumt, der von seinen eigenen Gedanken wie von Aussen her, wie von Oben und Unten her, als von seiner Art Ereignissen und Blitzschlägen getroffen wird, — ein verhängnisvoller Mensch“. Nicht als Charakteristik des Philosophen, als Selbstporträt Nietzsches sind diese Worte merkwürdig. — Die Aufgabe des Philosophen verlangt, „dass er Werte schaffe“. „Die eigentlichen Philosophen sind Befehlende und Gesetzgeber, sie sagen: so soll es sein! sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen, sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft; — ihr Erkennen ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist — Wille zur Macht“. Immer schafft die Philosophie die Welt nach ihrem Bilde, „sie kann nicht anders; Philosophie ist dieser tyrannische Trieb selbst, der geistigste Wille zur Macht, zur Schaffung der Welt, zur causa prima“. — Der Philosoph ist der „notwendige Mensch des Morgens und Übermorgens; sein Feind war jedesmal das Ideal von Heute“. — Bisher, fährt Nietzsche fort, „haben alle diese ausserordentlichen Förderer des Menschen, welche man Philosophen nennt, ihre Aufgabe darin gefunden, das böse Gewissen ihrer Zeit zu sein; — ihr eigenes Geheimnis war; um eine neue Grösse des Menschen zu wissen, um einen neuen ungegangenen Weg zu seiner Vergrösserung“. Daher ist der Philosoph „der Mensch der umfänglichsten Verantwortlichkeit, der das Gewissen für die Gesamt-Entwicklung des Menschen hat“. — „Geister, stark und ursprünglich genug, um die Anstösse zu entgegengesetzten Wertschätzungen zu geben (entgegengesetzt denen, die heute Maass und Gewicht

sind) und ewige Werte umzuwerten, umzukehren, Vorausgesandte, Menschen der Zukunft, welche in der Gegenwart den Zwang und Knoten anknüpfen, der den Willen von Jahrtausenden auf neue Bahnen zwingt“ — so zeichnet Nietzsche die neue Art Philosophen, so sich selbst als Philosophen der neuen Art. — „Seligkeit muss es euch dünken, eure Hand auf Jahrtausende zu drücken wie auf Wachs“, sagt „Zarathustra“. Auf den doppelsinnigen Namen: Versucher tauft Nietzsche seine Philosophen, weil sie zu neuen Gesamtversuchen des Lebens anleiten, verleiten; und gelegentlich nennt er den Philosophen sogar: „den cäsarischen Züchter und Gewaltmenschen der Kultur“.

Hat es je solche Philosophen gegeben? kann es solche je geben? Selbst in Plato's Staat würden wir sie vergeblich suchen; dort sind die Philosophen Könige, nicht Tyrannen. — Was „der ganzen Menschheit zugeteilt ist“ und nur in langsamer, geschichtlicher Arbeit erwächst, in beständiger Wechselwirkung des Einzelnen und der Gemeinschaft —, wird hier der Kraft eines Einzelnen oder einer Klasse von Einzelnen übertragen, die unter der Last einer so ungeheuren Verantwortlichkeit erliegen müssten, wie Nietzsches Geist ihrer blossen Vorstellung erlag. Welch Schwindel erregender Gedanke, sich selber zu den Philosophen nach diesem Bilde zu zählen und, wie es Nietzsche, nach dem Zeugnis eines Freundes, geschah, als „Inkarnation des Willens zur Menschheitserhöhung“ zu empfinden! Was sich Nietzsches Phantasie in Wahrheit gestaltet hat, ist nicht, wie er meinte, das Bild des Philosophen, sondern das Bild des Genius der Kultur, die dichterische Personifikation der kulturschaffenden historischen Mächte, — der Mächte des geistigen Gesamtlebens, das mit unbewusster Weisheit Sprache und Vernunft, Sitte und Recht, Religion und Kunst aus sich hervorgehen lässt. Die grossen geschicht-

lichen Persönlichkeiten sind die Leiter, aber nicht die Urheber dieser Mächte.

Wir versuchen indes die Entstehung dieser Idee von dem Philosophen als dem Kulturschöpfer zu erklären und zu zeigen, wie sie von Nietzsches Geist Besitz ergriffen hat.

Auch ohne die eigene Erklärung Nietzsches zu kennen, müssten wir schon durch den ungleichen Charakter seiner Schriften bestimmt werden, diese in drei Gruppen zu sondern und drei Perioden der philosophischen Entwicklung des Autors zu unterscheiden. — Er habe sich zweimal überlebt, schreibt Nietzsche an Brandes; „manchen Abschied nahm ich schon, ich kenne die letzten herzbrechenden Stunden“ lässt er „Zarathustra“ sagen.

Von den drei Perioden, deren erste wir bereits gekennzeichnet haben, ist die mittlere, obgleich im Leben Nietzsches nur ein Zwischenspiel und eine Übergangszeit, in manchem Betrachte die erfreulichste. Es ist die Zeit seiner Genesung, — der Genesung seines Geistes von dem doppelten Gift der philosophischen und der musikalischen Romantik. Und Etwas von der Stimmung eines Genesenden ist in die Schriften dieser Zeit hineingekommen, — Etwas von jener optimistischen Stimmung, in welcher die wiedererwachenden Sinne der Dinge wie zum erstenmal gewahr werden, der Vorliebe für stille Luft, mässige Wärme, heitere, nicht grelle Farbe. Eingeleitet wird diese Periode — Nietzsche nannte sie die Zeit seiner antiromantischen Selbstbehandlung — durch seine Loslösung von Schopenhauer und dem „romantischen“ Pessimismus, — seine Loslösung von der Metaphysik.

Es bedurfte dazu keines Anstosses von aussen, — auch nicht durch den „Hauptsatz“, zu dem einer der „kühnsten und kältesten Denker“ (P. Rée) gelangt war: „dass der moralische Mensch der intelligiblen (metaphysischen) Welt nicht näher steht als der physische Mensch“; sollte auch dieser Satz, wie Nietzsche meint,

„als die Axt dienen“ können, welche dem „metaphysischen Bedürfnis der Menschen“ an die Wurzel gelegt wird. Eine in seiner vielseitigen Natur und Begabung von vorneherein vorhandene Richtung brauchte nur hervortreten und vorübergehend zur Herrschaft zu gelangen, um die neue Epoche seines Denkens heraufzuführen. Nietzsche war diesem kritischen Zuge seines Geistes zeitweilig schon früher einige Schritte nachgegangen, wie dies zahlreiche Aufzeichnungen aus seiner Jugendzeit beweisen, unter diesen eine seiner ersten Reflexionen: „es giebt keine Frage, die notwendig nur durch die Annahme einer intelligiblen Welt gelöst wird“. Jetzt aber überliess er sich der verstandesmässigen Auffassung der Dinge mit jener Ausschliesslichkeit, die jeder Umwandlung seiner Anschauungen, jeder seiner „Überwindungen“ eigen ist. Dürfen wir dem Pathos seiner eigenen Erzählung glauben, so kam „die grosse Loslösung“ für ihn „plötzlich wie ein Erdstoss“, der ihn mit einemmal aus dem Kreise herausreisst, wo „er bis dahin anbetete und liebte“. Denn auch Neigung und Abneigung schlagen bei ihm, mit dem Wechsel seiner Anschauungen zugleich, bis zu dem Punkte des äussersten Gegensatzes um.

An Schopenhauer findet er nur noch „den harten Tatsachensinn“ zu loben, — „den guten Willen für Helligkeit und Vernunft, der ihn oft so englisch erscheinen lässt.“ (— Dieses: englisch bedeutete damals noch ein Lob.) Jetzt sah er, was er gleich hätte sehen können, dass Schopenhauer mit „der Annahme, dass alles was da sei, nur ein Wollendes sei“, nur eine „uralte Mythologie“ auf den Thron gehoben habe. Selbst das Bild des Philosophen hat sich ihm verdunkelt und erscheint in beinahe feindseliger Auffassung: der Charakter Schopenhauers zeige „eine gewisse heftige Hässlichkeit der Natur in Hass, Begierde, Eitelkeit, Misstrauen“. Von der Lehre Schopenhauers aber heisst es jetzt: viel Wissenschaft klinge in sie hinein, aber sie beherrsche dieselbe

nicht, sondern das alte, wohlbekannte „metaphysische Bedürfnis“.

Als das Werk der neuen Epoche entstand das „Buch für freie Geister: Menschliches, Allzumenschliches“ und seine Fortsetzung: „Der Wanderer und sein Schatten“. — Das „souveräne Buch“ nannte es Jakob Burckhardt und schrieb ihm die „Vermehrung der Unabhängigkeit in der Welt“ als Wirkung zu. Die Worte, mit denen Descartes das Leben des Erkennenden preist, jene schlichten und darum eindrucksvollen Worte in der „Abhandlung über die Methode“ sollten dem Buche statt der Vorrede dienen. Auch Nietzsche sah, zur Zeit der Abfassung desselben, in dem Erkennen den Zweck des Daseins: mit dem „grossen Intellekt“ schien ihm damals das Ziel der Kultur erreicht zu sein. — „Das Leben ein Werkzeug und Mittel zur Erkenntnis — das Leben ein Experiment des Erkennenden, — nicht eine Pflicht, nicht ein Verhängnis, nicht eine Betrügererei“ — so lautet die Antwort, die er für jetzt der Schopenhauerschen Frage giebt: „hat das Dasein überhaupt einen Sinn?“

Der ganze Ernst dieser Frage, das Gewicht, womit sie auf der Seele lastet, konnte auch für Nietzsche erst zur Empfindung kommen, nachdem er jede metaphysische Deutung der Welt, auch die eigene ästhetisch-metaphysische, von sich gewiesen hatte. — „Man darf, heisst es jetzt, die Metaphysik als die Wissenschaft bezeichnen, welche von den Grundirrtümern des Menschen handelt, doch so, als wären es Grundwahrheiten.“ Mit der Verdoppelung der Welt fällt auch die Möglichkeit einer Flucht aus der Welt dahin; giebt es aber keine Erlösung von der Welt, auch nicht ihre Selbsterlösung durch die Kunst, wie sie „die Geburt der Tragödie“ angenommen hatte, so bleibt nur übrig, sich entschlossen an das einzige, gegebene Sein zu halten, das der Metaphysiker die „Vorstellung“ nennt. „Nicht die Welt als Ding an sich, erklärt Nietzsche, die Welt als Vorstellung (oder — was

für ihn dasselbe ist: als Irrtum) ist so bedeutungsreich, tief, wundervoll, Glück und Unglück im Schoosse tragend.“ — Die neue Philosophie Nietzsches verrät Heraklitischen Geist: sie wendet sich dem Werden und dem Werdenden zu und will alles Dingartige, Stoffliche in Bewegung und Tätigkeit auflösen. — „Die Materie ist ein eben solcher Irrtum wie der Gott der Eleaten“, heisst es in der „Morgenröte“.

Auch als „Freigeist“ ist Nietzsche Künstler geblieben. Was er eigentlich darstellt, ist nicht die Philosophie der Aufklärung und des Positivismus, sondern der aufgeklärte Philosoph, der „die Fahne mit den Namen Petrarca, Erasmus, Voltaire weiterträgt“ — seine Stimmung, sein Charakter; kurz Nietzsche zeichnet den psychologischen Typus des erkennenden Geistes, dessen Erlebnisse Gedanken sind. — „Das freie, furchtlose Schweben über Menschen, Sitten, Gesetzen und den herkömmlichen Schätzungen der Dinge, — die Freude an diesem wünschenswertesten Zustand — teilt der Erkennende gerne mit“. „Das Glück des Erkennenden mehrt die Schönheit der Welt“. — Man sehe, wie in „Wanderer und sein Schatten“ dieses Glück beschrieben wird: „Ruhe, Grösse, Sonnenlicht — diese guten Drei umfassen Alles, was ein Denker wünscht und auch von sich fordert — Ihnen entsprechen einmal erhebende Gedanken, sodann beruhigende, drittens aufhellende, — viertens aber Gedanken, welche an allen drei Eigenschaften Anteil haben, in denen alles Irdische zur Verklärung kommt: es ist das Reich, wo die grosse Dreifaltigkeit der Freude herrscht“. — „Nur dem veredelten Menschen darf aber diese Freiheit des Geistes gegeben werden; ihm allein naht die Erleichterung des Lebens; er zuerst darf sagen, dass er um der Freudigkeit willen lebe und um keines weiteren Zieles willen; und in jedem anderen Munde wäre sein Wahlspruch gefährlich: Friede um mich und ein Wohlgefallen

an allen nächsten Dingen. — Immer noch ist es die Zeit der Einzelnen.“

Es ist schwer zu entscheiden, wie tief Nietzsche von Stimmungen und Gedanken wirklich ergriffen war, die er mit so sichtlicher Kunst und Freude an seiner Kunst zur Darstellung bringt, — was hier wahre Gestalt, was Maske ist. Alle seine Wertschätzungen scheinen sich aber in dieser Zeit seines Intellektualismus in ihr Gegenteil verkehrt zu haben. Der Wissenschaft wird der Vorrang vor der Kunst gegeben und der wissenschaftliche Geist in der Methode gefunden, die ein mindestens ebenso wichtiges Ergebnis der Forschung sei, als irgend ein sonstiges Resultat derselben. Die Stelle der „älteren Griechen“ — jener Pessimisten und Wagnerianer vor Wagner, an deren selbstgeschaffenem Bilde Nietzsche sich einst begeistert hatte — nehmen die Athener zur Zeit des Sophokles und nach ihm ein: „ihr Adelsvorrecht war — Nüchternheit und Grazie verbunden“. Selbst für Sokrates, mit dem er sonst in beständigem Streite liegt, zeigt Nietzsche in dieser Zeit Verständnis. Er nennt ihn den „einfachsten und unvergänglichsten Mittler-Weisen“ mit der „fröhlichen Art des Ernstes“ und einer „Weisheit voller Schelmenstreiche“; die Zeit werde kommen, „da man, um sich sittlich-vernünftig zu fördern, lieber die Memorabilien des Sokrates zur Hand nimmt, als die Bibel“. — Auch das Verhältnis zur Kunst hat sich geändert. Nietzsche wendet jetzt Sinn und Neigung dem Maassvollen, Einfach-Grossen und Gesunden, mit Einem Wort: dem Klassischen zu. Er schätzt den hellen Dialog im Drama und sieht in der Darstellung „des Gleichbleibenden, in sich Ruhenden, Hohen, Einfachen, vom Einzelreiz weit Absehenden: die schwerste und letzte Aufgabe des Künstlers“. „Deshalb werden die höchsten Gestaltungen sittlicher Vollkommenheit von den schwächeren Künstlern als unkünstlerische Vorwürfe selbst abgelehnt. — Der Darstellung des höchsten Menschen,

das heisst des einfachsten und zugleich vollsten, war bis jetzt kein Künstler gewachsen; vielleicht aber haben, von allen bisherigen Menschen, die Griechen — im Ideal der Athene — am weitesten den Blick geworfen“, — so lautet sein Kunstbekenntnis aus dieser Zeit.

Noch grösser ist der Gegensatz zwischen den moral-philosophischen Anschauungen in dieser und der folgenden Periode. Hier mag wirklich P. Rée die Richtung gegeben haben; vertritt doch Nietzsche eine Zeit lang den Utilitarismus, das Prinzip des Nutzens, in der Moral, — sogar für Helvetius hat er ein Lob. Er nennt es nachgewiesen, dass man zu Anfang unpersönliche Handlungen ihres allgemeinen Nutzens wegen lobte und auszeichnete, und behauptet: solche Handlungen, an denen das Grundmotiv, das der Nützlichkeit, vergessen worden sei, heissen dann moralische. — In der „Genealogie der Moral“ hat er für diese Vergesslichkeits-Theorie nur noch Geringschätzung; er wirft ihr psychologischen Widersinn in sich selbst vor. Wie, fragt er, ist dies Vergessen nur möglich? hat die Nützlichkeit solcher Handlungen irgend wann einmal aufgehört? Das Gegenteil ist der Fall; diese Nützlichkeit ist vielmehr die Alltags-erfahrung zu allen Zeiten gewesen, Etwas, das fortwährend immer neu unterstrichen wurde. — Der Moral des Mitleidens, dieser „instinktiven“ Moral, welche „keinen Kopf hat, sondern nur aus Herz und hilfreichen Händen zu bestehen scheint“, wird noch nicht die Moral des herrschaftlichen Willens zur Macht entgegengesetzt: Instinkt wider Instinkt, sondern die „Moralität der Vernunft“. Diese betrachtete Nietzsche in der Zeit, von der wir handeln, als die höchste und letzte Stufe der Sittlichkeit; als solche sei sie über die illusionären Motive der Moral hinaus. Die Einsicht trete an die Stelle der „Handlungsweise nach moralischen Gefühlen“. — „Sokrates und Plato haben Recht: der Mensch tut immer das Gute, je nach dem Grade seines Intellektes, dem jedesmaligen

Maasse seiner Vernünftigkeit.“ — Noch ist es endlich nicht das isolirte Individuum, das zum Schöpfer der Werte und der Moral gemacht wird, sondern nach Nietzsches eigenem Ausdruck: das Kollektiv-Individuum — die Gesellschaft, der Staat —, das „die Einzelnen unterwirft, also aus ihrer Vereinzelung herauszieht und in einen Verband einordnet.“ Damit „kann erst der Boden für alle Moralität zurecht gemacht werden“, bemerkt Nietzsche. Später hat er die soziale Moral als „Herdentier-Moral“ mit allen Worten und Waffen der Leidenschaft bekämpft. Jetzt erhebt er selbst noch, um zwischen Besitz und Gerechtigkeit einen Ausgleich zu finden, die Forderung: „die Gerechtigkeit muss in allen grösser werden und der gewalttätige Instinkt schwächer.“ — „Lieber zu Grunde gehen, als hassen und fürchten“, ruft er in „Wanderer und sein Schatten“ aus, „und zweimal lieber zu Grunde gehen, als sich hassen und fürchten machen — dies muss einmal auch die oberste Maxime jeder einzelnen staatlichen Gesellschaft werden!“ — Ähnlich wie Lombroso fasst Nietzsche in dieser Zeit grausame Menschen als Rückschlag, als Stufen früherer Kulturen auf. „Es sind zurückgebliebene Menschen, deren Gehirn nicht so zart und vielseitig fortgebildet worden ist; sie zeigen uns, was wir alle waren.“ Noch erfahren eben bei ihm Instinkt und Gefühl in ihrer Bedeutung für die Kultur eine seiner späteren entgegengesetzte Schätzung. Die Vorstellung, dass Gefühle etwas Letztes, Ursprüngliches seien, wird ausdrücklich zurückgewiesen. „Hinter den Gefühlen stehen Urtheile, welche in der Form von Gefühlen uns vererbt werden. Die Inspiration, die aus dem Gefühle stammt, ist das Enkelkind eines Urtheils — und oft eines falschen“ — erklärt Nietzsche in der „Morgenröthe“ — und in barocker Wendung fährt er fort: „seinem Gefühle vertrauen — das heisst seinem Grossvater und seiner Grossmutter und deren Grosseltern mehr gehorchen als den Göttern, die in uns sind: unserer Ver-

nunft und unserer Erfahrung.“ — In dem Aufhören von Gewalt, in der Abschwächung und Verfeinerung der Instinkte hat auch Nietzsche einmal das Anzeichen und die Wirkung einer höheren Kultur erblickt. Wie weit hatte er sich damit von dem Standpunkt entfernt, der in einem Hauptsatz seiner späteren Lehre wieder eingenommen wird: „alles Gute ist Instinkt“ — wie weit von seiner eigenen, inneren Natur!

Seine „Aufklärungszeit“ war für Nietzsche zugleich eine „Dunkelzeit“ — nach dem schönen, den nordischen Wintertagen entlehnten Gleichnis: die „Sonne der Menschheits-Zukunft“ war ihm zeitweilig verschwunden. — „Zu viel klärte sich mir auf, nun geht es mich nichts mehr an. — Habe ich noch ein Ziel? einen Hafen, nach dem mein Segel läuft? Was blieb mir noch zurück? Ein Herz, müde und frech, ein unstäter Wille; Flatter-Flügel; ein gebrochenes Rückgrat. — Deine Gefahr ist keine kleine, du freier Geist und Wanderer! Du hast das Ziel verloren — damit — hast du auch den Weg verloren“ —, lässt er von jener Zeit und aus der Stimmung jener Zeit heraus, wie er sie nachempfand, „Zarathustra“ sagen.

Die Kultur des Verstandes, welche man die Aufklärung nennt, ist in ihrer Wirkung negativ; sie macht den Menschen frei und mündig, aber sie gibt ihm nicht das Wozu? seiner Freiheit zu erkennen. — „Es hat sich unmöglich erwiesen, eine Kultur auf das Wissen zu bauen“, hatte einst Nietzsche in seiner Jugend geschrieben. Jetzt schien er selbst eine Zeit lang an die Möglichkeit einer rein wissenschaftlichen Kultur zu glauben; in Wahrheit strebt er freilich über den Intellektualismus in demselben Augenblicke hinaus, da er sich zu ihm bekennt. Er hält nach Überwindung der Metaphysik eine „rückläufige Bewegung“ für nötig, „um die historische Berechtigung, ebenso die psychologische solcher Vorstellungen zu begreifen und zu erkennen, dass die grösste Förderung

der Menschheit von dorthier gekommen sei, und wie man sich, ohne eine solche rückläufige Bewegung, der besten Ergebnisse der bisherigen Menschheit berauben würde“. — „Das Beste an uns, erklärt er, ist vielleicht aus Empfindungen früherer Zeiten vererbt. Die Sonne ist schon untergegangen; aber der Himmel unseres Lebens glüht und leuchtet noch von ihr her, ob wir sie schon nicht mehr sehen.“ — Wer erkennt nicht, dass hier zugleich eine sehr verbreitete Stimmung unserer Zeit ihren Ausdruck findet! —

Im Übergang von der Zeit des „Menschlichen, Allzumenschlichen“ zu der Periode des „Zarathustra“ mag ein Wort über die Stellung Nietzsches zur Wissenschaft und „wissenschaftlichen“ Philosophie am Platze sein.

Ein richtiger Philosoph der Aufklärung ist Nietzsche nie gewesen. Wie alle Denkrichtungen, die er zeitweilig einschlägt, hat er auch die rationalistische noch über ihr Ziel hinaus verfolgt, um sie dadurch, wie er meinte, aufzuheben, zu „überwinden“. „Das sind lange noch keine freien Geister“, spottet er (in der „Genealogie der Moral“) —; „denn sie glauben noch an die Wahrheit.“ Sein „freies Schweben über den herkömmlichen Schätzungen der Dinge“ trug ihn auch über die Schätzung der Logik und ihrer Grundsätze hinaus; mit dem Glauben an die Logik aber, an die Vernunft, war der Aufklärung selbst der Glaube gekündigt. — Die Wissenschaft fordert für ihre Erkenntnisse Allgemeingültigkeit und folglich Unpersönlichkeit; kein Satz bei Nietzsche dagegen, der nicht eine persönliche Farbe trägt, — einen Zug seiner Person. Nietzsche weiss in Worten die „Methode“ zu rühmen; selbst aber hält er es wie „Zarathustra“: wo er erraten konnte, da hasste es sein ungeduldiger Geist, zu erschliessen. Wie hätte ihm „die neue Gewohnheit des Begreifens, Nicht-Liebens, Nicht-Hassens, Überschauens“, die von der Wissenschaft gepflanzt wird, zur zweiten Natur werden können, da ihr seine erste, ursprüngliche Natur mit ihrem

ganzen Wesen widersagte? Auch zur Erkenntnis und ihren Problemen hat Nietzsche ein wesentlich künstlerisches Verhältnis. „Was zwingt uns überhaupt zur Annahme, dass es einen wesenhaften Gegensatz von wahr und falsch giebt?“ fragt er. „Genügt es nicht, Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen und gleichsam hellere und dunklere Gesamttöne des Scheins, — verschiedene Valeurs, um die Sprache der Maler zu reden?“ Nietzsche will durch das Erkennen erregt werden; die Gedanken sollen ihn überraschen. Ihn gelüstet nach Abenteuern der Vernunft, nach dem Seltsamen, abseits Liegenden, Gefährlichen; er sucht das „Wehetuende der Erkenntnis“ auf, wie einen neuen Reiz, der von ihr ausgeht. „Neugierig bis zum Laster, Forscher bis zur Grausamkeit“ hat er sich selbst genannt und verheissen, man werde ihm eine „ausschweifende Redlichkeit“ nachsagen, nachrühmen. Das Wort: „Don Juan der Erkenntnis“ ist nicht nur von ihm, sondern teilweise auch für ihn erfunden. — Und derselbe Denker, der vor der Maxime nicht zurückscheut: „unsere höchsten Einsichten müssen — und sollen! — wie Thorheiten, unter Umständen wie Verbrechen klingen“ —, teilt uns auch wieder, namentlich in seiner zweiten Periode, grosse und stille Stimmungen mit, wenn er verherrlicht, was er entbehrte, und seine Sehnsucht vergoldet, was er nicht erreichen sollte: den Glanz der Weisheit und des Alters. — „Dasselbe Leben, welches seine Spitze im Alter hat, hat auch seine Spitze in der Weisheit, in jenem milden Sonnenglanz einer beständigen geistigen Freudigkeit; beiden, dem Alter und der Weisheit, begegnest du auf Einem Bergrücken des Lebens, — so wollte es die Natur. — Dem Lichte zu — deine letzte Bewegung; ein Jauchzen der Erkenntnis — dein letzter Laut.“

In der Folge hat Nietzsche in dem Leben für die Erkenntnis nur noch eine Abart des „asketischen Ideals“ gesehen, — einen anderen „Schleichweg zum Nichts“,

zur Flucht von sich selbst, zum Loskommen vom Willen; in diesem Sinne sollte in der „Umwertung aller Werte“ die Philosophie eine „nihilistische Bewegung“ heissen.

3.

Die neue Periode, in die wir mit dem Zarathustra eintreten, vereinigt die unmittelbar vorangehende mit der ersten, der Zeit der Jugendphilosophie Nietzsches; sie hebt, mit Hegel zu reden, beide auf, indem sie sie zu ihren Momenten herabsetzt. Sie ist der Bund der Romantik und des Positivismus. „Zarathustra“, der den „Übermenschen“ verkündigt und zugleich selber darstellt, ist Philosoph, Künstler und Freigeist in Einer Person, — nur der „Heilige“ neben dem Philosophen und dem Künstler, der dritte Bestandteil im Jugendideal des „Genius“, ist mit seiner Voraussetzung der Schopenhauer'schen Metaphysik verschwunden. Seine Stelle nimmt das moralische, oder — wenn man dies richtiger findet — das übermoralische Genie ein: der Herr seines Willens, der mächtige vornehme Mensch.

Einen leitenden Gedanken hat Nietzsche aus der früheren Epoche in die neue herüber genommen, — den echten Aufklärungs-Gedanken, dass es möglich, daher notwendig sei, die Geschichte neu anzufangen, die Geschichte zu machen. Die Wurzeln dieser Idee reichen übrigens bei ihm noch weiter, bis in seine Jugendperiode zurück. „Formt in Euch ein Bild, dem die Zukunft entsprechen soll, und vergesst den Aberglauben: Epigonen zu sein!“, ruft er in der „unzeitgemässen Betrachtung vom Nutzen und Nachteil der Historie“ den Genossen zu, um die er wirbt. Und in den Aufzeichnungen aus jener Zeit ist von dem „Antrieb“ die Rede, „die Geschichte sinnvoll zu machen“. Bestimmtere Gestalt gewinnt

aber diese Idee erst in der zweiten Epoche. Nietzsche nennt es das Glück der Zeit, dass wir, „in Hinsicht auf die Vergangenheit alle Kulturen geniessen und uns mit dem edelsten Blute aller Zeiten nähren“, während sich uns „in Hinsicht auf die Zukunft zum erstenmal in der Geschichte der ungeheure Weitblick menschlich-ökumenischer, die ganze bewohnte Erde umspannender Ziele erschliesst. Zugleich fühlen wir uns der Kräfte bewusst, diese neue Aufgabe selber in die Hand nehmen zu dürfen, ohne übernatürliche Beistände zu bedürfen“. Mit dem Glauben an solche Beistände hat auch die Abhängigkeit des Menschen aufgehört; der Mensch ist fortan auf sich selbst gestellt. Es giebt „Niemanden mehr, dem wir Rechenschaft schuldeten, als uns selbst: die Menschheit kann von nun an durchaus mit sich anfangen, was sie will“.

Dass dieser Satz, der die innerlich den Menschen bindenden Kräfte übersieht, für Nietzsche ein Verhängnis werden sollte, ahnte er noch nicht. Noch war er nicht vom „Cäsaren-Schauer“ erfasst, sich selbst und sich allein zum Schöpfer der neuen Kultur vorherbestimmt zu glauben. Die Kulturschöpfung war ihm zwar bereits zu einem bewussten, absichtlichen Werke geworden, aber noch nicht zu dem Werke eines Einzelnen. Auch führte der Weg zu diesem Ziele noch durch die Wissenschaft. — „Die Menschen können mit Bewusstsein beschliessen, sich zu einer neuen Kultur fortzuentwickeln, während sie sich früher unbewusst und zufällig entwickelten. — Diese neue bewusste Kultur tötet die alte, welche, als Ganzes angeschaut, ein unbewusstes Tier- und Pflanzenleben geführt hat. — Kenntnis der Bedingungen der Kultur, als wissenschaftlicher Maassstab für ökumenische Ziele, — hierin liegt die ungeheure Aufgabe der grossen Geister des nächsten Jahrhunderts“.

Wie die Aufklärung selbst ein europäisches Ereignis war, eine Denkrichtung, die sich von einer grossen Nation

zur andern übertrug und alle zu einem gemeinschaftlichen Kulturverbände zusammenschloss, so ist auch die Kultur-aufgabe, die Nietzsche jetzt stellt, zu einer allgemeinen europäischen geworden, — Europa nicht als geographischen Begriff verstanden. „Von der deutschen Wiedergeburt der hellenischen Welt“ ist nicht länger die Rede; diese und andere „selige Hoffnungen“, die der junge Nietzsche an das deutsche Wesen geknüpft hatte, erschienen ihm jetzt beschränkt, vorzeitig, aus unreifen Erfahrungen und Wünschen stammend; sie waren für ihn schon zugleich mit dem Abfall von Wagner abgetan.

Die Geschichte neu beginnen — das heisst: die Geschichte verneinen, sie unwirksam machen wollen. Wie aber wäre dies möglich, da wir bis zur letzten Zelle unseres körperlich-geistigen Baues geschichtliche Wesen sind? Wie hoch man auch die Macht grosser persönlicher Kräfte und die Bedeutsamkeit ihrer bewussten Initiative schätzen mag, namentlich für Zeiten der Erneuerung der Kultur: höher ist doch jederzeit die Macht des Historischen und Überlieferten zu schätzen. Auch stammt die Kraft jener Willensmächte selbst aus der aufgespeicherten Energie früherer Kulturen her. Der Gedanke, eine Kultur improvisieren, sie unmittelbar aus dem Rohstoff der wilden Energieen erzeugen zu können — und Nietzsche muss diesen Gedanken bis zu einem gewissen Umfange geteilt haben —, ist ein ungeschichtlicher, daher unwirklicher, nicht zu verwirklichender Gedanke. Nach dem weisen Rate Goethes hat man das Produktive mit dem Historischen zu verbinden, will man selbst in der Entwicklung vorwärts kommen, will man die Entwicklung vorwärts bringen; ein fortschrittlicher Konservatismus, könnte man sagen, sei der Gang der Entwicklung in der organischen Natur und die Fortsetzung dieses Ganges in der menschlichen Geschichte.

In dem Glauben an die Zukunft des Menschen, in der Arbeit für eine Kultur, die den Typus Mensch er-

höhen soll, fand Nietzsche, was keine Aufklärung zu geben vermag, den Ersatz der Religion. Frühzeitig schon hatten sich seine Gedanken auf dieses Ziel gerichtet. „Ihr sollt nicht in eine Metaphysik flüchten, sondern sollt euch der werdenden Kultur tätig opfern!“ ruft er auch sich selbst zu; — „nicht im Erkennen, im Schaffen liegt unser Heil!“ Er selbst übernimmt die Aufgabe, die er vom Dichter fordert: Seher des Möglichen zu sein, Wegzeiger der Zukunft, uns von zukünftigen Tugenden etwas vorausempfinden zu lassen und an dem schönen und grossen Menschenbilde fortzudichten. Er ist ein „Argonauten des Ideals“, wie konnte er sich noch an dem gegenwärtigen Menschen genügen lassen, da er ein „noch unentdecktes Land“ vor sich zu haben glaubte, — „ein Jenseits aller bisherigen Länder und Winkel des Ideals“. Es ist noch zu zeigen, wie ihm der Glaube an den „Übermenschen“ den Glauben an das „Übermenschliche“ vertritt. Die Gewalt seiner Rede ist nie grösser, ihre Leidenschaft nie fortreissender als in den Sprüchen und Weissagungen „Zarathustras“ von der „höchsten Hoffnung“, von dem Menschen der Zukunft, dem neuen Morgen. — „Tausend Pfade giebt es, die noch nie gegangen sind; tausend Gesundheit und verborgene Eilande des Lebens. Unerschöpft und unentdeckt ist immer noch Mensch und Menschen-Erde. — In die Höhe will es sich bauen mit Pfeilern und Stufen, das Leben selber; in weite Fernen will es blicken und hinaus nach seligen Schönheiten. Steigen will das Leben und sich steigend überwinden. — Ich wandle unter Menschen als den Bruchstücken der Zukunft: jener Zukunft, die ich schaue. — Euer Kinder-Land sollt ihr lieben, — das unentdeckte, im fernsten Meere! Nach ihm heisse ich eure Segel suchen und suchen! — Oh! welche vielen Meere rings um mich, welche dämmernde Menschen-Zukünfte! — Wie Vieles ist noch möglich! — des Menschen Fernstes, Tiefstes, Sternen-Höchstes, — seine ungeheure Kraft!“

— In „Jenseits von Gut und Böse“ wird von dem Philosophen der Zukunft gesagt: „er fasst es mit Einem Blicke, was alles noch, bei einer günstigen Ansammlung und Steigerung von Kräften und Aufgaben aus dem Menschen zu züchten wäre; er weiss es mit allem Wissen und Gewissen, wie der Mensch noch unausgeschöpft für die grössten Möglichkeiten ist.“ Seine Aufgabe ist: „dem Menschen die Zukunft des Menschen als seinen Willen, als abhängig von einem Menschen-Willen zu lehren“. — Es ist die Aufgabe Nietzsches — sein Programm, sein Schicksal.

Der Weg zur Zukunft, zur Erhöhung des Menschen geht nicht von dem gegenwärtigen Kultur-Menschen aus, sondern von dem, was in ihm von ursprünglichen Kräften und Trieben noch erhalten, was davon noch nicht gezähmt, nicht geschwächt ist, von dem, was im Menschen trotz der Kultur Natur geblieben ist.

Wie J. J. Rousseau predigt auch Nietzsche die Rückkehr zur Natur, — das heisst zum Instinkt. Aber dies Zurückgehen sollte eigentlich ein Hinaufkommen sein, — „hinauf in die hohe, freie, selbst furchtbare Natur und Natürlichkeit“. Seine Vorstellung vom Naturzustand ist jener Rousseaus entgegengesetzt. Sie steht im Zeichen der Darwinschen Lehre; — richtiger noch: sie entspringt einem Zuge seines Wesens nach dem Starken, Harten, Grausamen — nach allem, was den Willen stählt und waffnet. Denn Nichts war ihm gründlicher verhasst als die „schändliche moderne Gefühlsverweichlichung“. Auch sein Bild des Naturmenschen ist ein Traum; aber sein kriegerischer Traum kommt der Wirklichkeit viel näher, als die empfindsame Idylle Rousseaus. — Rousseau konnte das Heraustreten des Menschen aus dem Naturzustande, den er zu einem paradiesischen gemacht hatte, nicht erklären und nahm daher eine Art Sündenfall in die Kultur an; Nietzsche redet (in der „Genealogie der Moral“) von einer „gewaltsamen Abtrennung des Menschen von der

tierischen Vergangenheit, einem Sprunge und Sturze gleichsam in neue Lagen und Daseinsbedingungen“. — Wie der Ausgangspunkt, liegt auch das Ziel der beiden Kulturphilosophen am entgegengesetzten Ende. Rousseau beginnt mit der ungebundenen Gleichheit in den Wäldern und endet mit der Gleichheit der Knechtschaft im Staate. Nietzsche geht von der Ungleichheit der Rassen und Menschen aus, von der „abgründlich tiefen Rangkluft zwischen Mensch und Mensch“, und sieht und wünscht diese Kluft in Zukunft noch erweitert. Er fasst den Unterschied zwischen Rasse und Rasse, zwischen den geborenen „Herren“ und den prädestinirten „Sklaven“ zu absolut auf, als Unterschied der Art statt des Grades.

In der Grösse der zum Genie gewordenen Leidenschaft steht Nietzsche Rousseau nicht nach; in der Macht und Meisterschaft der Rede ist er nur mit diesem zu vergleichen, wenn er ihn hierin nicht sogar übertrifft. Nietzsche ist der Antipode und zugleich ein Geistesverwandter Rousseaus, — der Rousseau unserer Zeit.

Nietzsche kennt nur eine Kultur der „grossen Einzelnen“, der eximirten Menschen; es steht für ihn von vornherein fest, nicht nur, dass alle Kultur durch einzelne mächtige Persönlichkeiten geschaffen wird, sondern, dass sie im Grunde auch nur für die grossen Persönlichkeiten da ist, sofern es ihre eigentliche Bestimmung sei, diese „wahren Menschen“ immer wieder möglich zu machen. In diesen Sätzen haben wir die Grundgedanken seiner Kulturphilosophie. Der erste will eine geschichtliche Tatsache behaupten und kann daher geprüft werden; der zweite enthält ein Werturteil: die Alleinschätzung des „Genius“, die dadurch zur Überschätzung wird.

„Jede Neuschaffung einer Kultur geschieht durch starke, vorbildliche Naturen“, erklärt Nietzsche, und für den nämlichen Gedanken hat er den noch wirksameren Ausdruck: „im Volke finden wir überall die zurückgelassenen Spuren der durchgegangenen Löwen des Geistes: in Sitte,

Recht, Glauben, überall hat sich die Menge dem Einfluss Einzelner gebeugt.“ Zur Kultur wie zum Kriege braucht man „grosse Führer und alle Bildung beginnt mit dem Gehorsam.“ — Was Nietzsche mit diesen Aussprüchen will, weicht von dem, was Carlyle mit seiner „Heldenverehrung“ meinte, nicht wesentlich ab. Die Übereinstimmung ist sogar noch vollständiger, und das Wort „Zarathustras“: „des Menschen Gesellschaft ist ein Versuch — ein langes Suchen: sie sucht aber den Befehlenden“ — lautet fast wie die Anführung eines Gedankens Carlyles. Die Geschichte scheint dieser Auffassung Recht zu geben. Wo wir in ihr auf ein neues Kulturzentrum treffen, da kennen wir in der Regel auch die persönliche Kraft, welche den geistigen Wirbel erzeugte; fast jedes Volk bewahrt und verehrt in seinem Gedächtnis die Namen der Schöpfer seiner Kultur, die Namen Kongfutse, Zoroaster, Moses —, und selbst aus Vorgeschichte und Sage klingt noch die dunkle Erinnerung an grosse Männer der Vorzeit herüber. Aber die Geschichte schweigt über den Zusammenhang zwischen dem Volke und den grossen Einzelnen; — wie diese Nichts wären ohne das Volk, den Mutterschoss, aus dem sie hervorgegangen sind und woraus ihre Eigenschaften stammen, so kann auch das Volk Nichts sein ohne sie, — nichts Einheitliches, durch Religion, Sitte und Recht Verbundenes. — Carlyle sah diesen Zusammenhang von Volk und Held; Nietzsche wollte ihn nicht sehen, — ein Volk ist ihm „nur der Umschweif der Natur, um zu sechs, sieben grossen Männern zu kommen, — und um dann um sie herumzukommen“. — „Die grossen Männer“, behauptet er, „sind notwendig, die Zeit, in der sie erscheinen, ist zufällig.“

„Weder der Staat noch das Volk noch die Menschheit sind ihrer selbst wegen da, sondern in ihren Spitzen, in den grossen Einzelnen liegt das Ziel, — dieses Ziel aber weist durchaus über die Menschheit hinaus. — Aus alledem wird klar, dass der Genius nicht der Mensch-

heit wegen da ist: während er allerdings derselben Spitze und letztes Ziel ist“ — hat Nietzsche (in der ausführlicheren „Vorrede an Wagner“) geschrieben, und in seinen Jugendschriften variirt er unermüdlich diesen selben Gedanken. — „Das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren.“ „Die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne grosse Menschen zu erzeugen, dies und nichts anderes sonst ist ihre Aufgabe.“ „Ziel der Kultur ist, dass sie die Entstehung der wahren Menschen zu fördern habe und nichts sonst“. — Und selbst an einem Vorausblick auf die Idee des Übermenschen fehlt es nicht: „eigentlich ist es leicht zu begreifen, dass dort, wo eine Art an ihre Grenze und an ihren Übergang in eine höhere Art gelangt, das Ziel ihrer Entwicklung liegt“ — sagt Nietzsche in „Schopenhauer als Erzieher“. — „Ich suche nicht nach glücklichen Zeiten in der Geschichte (lautet eine Aufzeichnung im Nachlass), aber nach solchen, welche einen günstigen Boden für die Erzeugung des Genius bieten. Der grösste Verlust, der die Menschheit treffen kann, ist ein Nichtzustandekommen der höchsten Lebensstypen.“

Für die höchste Kulturtendenz erklärt Nietzsche im Nachlass: die Vorbereitung und Erzeugung des Genius. Er denkt „an eine Verbindung eines Zentrums von Menschen“ zu diesem Zwecke und glaubt an „glückliche Erfindungen, das grosse Individuum noch ganz anders und höher zu erziehen, als es bis jetzt durch die Zufälle erzogen wurde“. „Da liegen noch Hoffnungen, sagt er: Züchtung der bedeutenden Menschen“. Reflexe flüchtiger Darwin-Studien scheinen hier hereingespielt zu haben. Auch in „Schopenhauer als Erzieher“ wird uns als die Eine Aufgabe der Kultur vorgeschrieben: die Erzeugung des Genius oder, wie dieser hier heisst: „des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und ausser uns“, zu fördern und dadurch an der Vollendung der Natur zu arbeiten. — Es genügt, dagegen an die von Nietzsche selbst

angeführten Worte Goethes noch einmal zu erinnern: „es ist immer ein Unglück, wenn der Mensch veranlasst wird, nach etwas zu streben, mit dem er sich durch eine regelmässige Selbsttätigkeit nicht verbinden kann“. Wir kennen die Bedingungen der Erziehung des Genius nicht und zweifeln sogar, ob überhaupt eine besondere Kunst für seine Erziehung erforderlich ist; noch weniger aber wissen wir von den Bedingungen seiner Entstehung. Wird das Genie vererbt? Die Erfahrung scheint das Gegenteil zu lehren. „Der grosse Mensch ist ein Ende“, musste selbst Nietzsche gestehen.

Dieser Genius nun, die persönliche Spitze und der Ausläufer der Kultur, macht alle Wandlungen mit, welche die philosophischen Anschauungen Nietzsches erfahren haben. Erst ist er der einzige, der das Leben wahrhaft schätzen und verneinen kann; er glaubt an die Philosophie Schopenhauer's. Da es aber nach der späteren Lehre Nietzsche's kein Entrinnen vom Leben giebt, das Leben vielmehr in „ewiger Wiederkunft“ unendlich Mal oft zurückkehrt: das nämliche Leben — so müssen jetzt alle Moralvorschriften und Praktiken, das Leben zu verneinen, nicht nur sinnlos, sondern verwerflich erscheinen. Aus dem weltverneinenden, die Welt überwindenden „Anachoreten und Heiligen“ wird der weltbejahende, „dionysische“ Genius und Held, der zum Leben ja sagt, „selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen“. — Der Lebensenergismus, auf's Höchste gespannt — vielleicht sagt man lieber: überspannt — durch die grösste Gegnerschaft, die das Leben dem Menschen entgegenstellt, dies ist das letzte Wort im Kulturideale Nietzsche's.

4.

Die Kultur kann die mächtigen Leidenschaften nicht entbehren; es sind nach Nietzsche die Kräfte, die ihr den

Boden bereiten. „Misshandelt und quält die Menschen!“ — lässt er die Geschichte den Leidenschaften Neid, Hass und Wetteifer zurufen — „treibt sie zum Äussersten! den Einen wider den Andern, das Volk gegen das Volk! Dann flammt vielleicht, gleichsam aus einem beiseite fliegenden Funken der dadurch entzündeten furchtbaren Energie, auf einmal das Licht des Genius empor“. — „Wer zum Bewusstsein über die Erzeugung des Genius käme und die Art, wie die Natur gewöhnlich verfährt, auch praktisch durchführen wollte, würde gerade so böse und rücksichtslos wie die Natur sein müssen“. „Genius und idealer Staat im Widerspruch“ lautet die Überschrift eines Aphorismus in „Menschl., Allzum“. „Sobald die dauernde Heimat dieses Wohllebens, wie es die Sozialisten begehren, der vollkommene Staat, erreicht wäre, würde der Erdboden, aus dem der grosse Intellekt wächst, zerstört sein: ich meine die starke Energie. Die Menschheit würde zu matt geworden sein, um den Genius noch erzeugen zu können. Müsste man somit nicht wünschen, dass das Leben seinen gewaltsamen Charakter behalte, und dass immer von Neuem wieder wilde Kräfte und Energieen hervorgerufen würden?“ Das „warme, mitfühlende Herz“ weiss nicht, was es begehrt, wenn es die Beseitigung jenes gewaltsamen Charakters verlangt; seine eigene Wärme stammt noch von dem Feuer eben der Leidenschaften her, die es unterdrückt zu sehen wünscht. „Der Weise, welcher über das Leben das Urteil spricht, stellt sich auch über die Güte und betrachtet diese nur als etwas, das bei der Gesamtrechnung des Lebens mit abzuschätzen ist.“ — Dies sind einige der Gedanken, welche Nietzsche von seinem Begriff der Kultur zu dem Problem der Moral führten. Wir verstehen daraus die Angriffe gegen eine Moral, welche Gewalttätigkeit und Härte verwirft, die wilden Energieen zähmt und die grausamen Instinkte auszurotten gebietet. Nietzsche selbst hat dieser Moral gehuldigt,

als er noch unter dem Einfluss der Schopenhauerschen Mitleidslehre stand. Zwar stellte er schon in den Aufzeichnungen zur „Geburt der Tragödie“ die „grausam klingende Wahrheit“ hin: dass zum Wesen der Kultur das Sklaventum gehöre: aber er setzte auch hinzu: „eine Wahrheit freilich, die über den absoluten Wert des Daseins keinen Zweifel übrig lässt. Sie ist der Geier, der dem prometheischen Förderer der Kultur an der Leber nagt.“ — Später ist Sklaverei für ihn kein „Gegenargument“, sondern nur noch „die Bedingung jeder höheren Kultur, jeder Erhöhung der Kultur“ — mit der Einschränkung freilich: Sklaverei „in irgend einem Sinne“. „Jede Erhöhung des Typus Mensch“, heisst es in „Jenseits von Gut und Böse“, „war bisher das Werk einer aristokratischen Gesellschaft — und so wird es immer sein: als einer Gesellschaft, welche an eine lange Leiter der Rangordnung und Wertverschiedenheit von Mensch und Mensch glaubt und Sklaverei in irgend einem Sinne nötig hat“. — Im Zusammenhange damit ist von einer Art innerer „Sklaverei“ die Rede, von der „Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst“, der Herausbildung immer höherer Zustände, mit andern Worten: der fortgesetzten „Selbstüberwindung des Menschen“; von dieser Sklaverei „im feineren Verstande“ wird erklärt, dass sie „das unentbehrliche Mittel auch der geistigen Zucht und Züchtung“ sei. Sie ist, wie man merkt, nichts anderes, als die von der entgegengesetzten Seite aus angeschaute Macht des Menschen über sich selbst, die aber niemand, der nicht starke Ausdrücke liebt, „Sklaverei“ nennen wird. —

Nicht die Ansichten Nietzsches über die wesentlichen Bedingungen der Kultur, — seine Werturteile haben sich geändert. Diese Umwandlung seines Wertsystemes lässt sich an der entgegengesetzten Schätzung zeigen, welche bei ihm der Begriff der Macht erfahren hat. Die Schrift: „Richard Wagner in Bayreuth“ fasst das Begehren nach

höchster Macht als rückständig auf, indem sie es als „das Erbgut früherer Zustände“ bezeichnet. Den Gott in den Nibelungen „ekelt endlich vor der Macht, welche das Böse und die Unfreiheit im Schosse trägt; sein Wille bricht sich, er selber verlangt nach dem Ende; er ist frei geworden in Liebe, frei von sich selbst“. „Wer von euch will auf Macht verzichten“ — soll uns sein Beispiel gleichsam zurufen — „wissend und erfahrend, dass die Macht böse ist?“ Und selbst noch in der „Morgenröte“ wird die Liebe zur Macht „der Dämon des Menschen“ genannt. So beginnt Nietzsche mit der Verurteilung der Macht, um mit ihrer Verherrlichung, ja Vergöttlichung zu enden.

Immer mehr gewinnt für ihn die Macht und das Böse, das er früher in ihr fand, die Bedeutung einer im Grunde aller Kultur wirkenden und schaffenden Kraft. Er sieht sich nach den „Pfeilern einer starken Civilisation“ um und findet inmitten „unserer schwachen, unmännlichen gesellschaftlichen Begriffe von gut und böse“ die letzten Trümmer dieser Pfeiler dort, „wo man der schlechten (oder, wie er sie später nannte: der bösen) Moralität jetzt noch begegnet“. „Die stärksten und die bösesten Geister (erklärt er in der „fröhlichen Wissenschaft“) haben bis jetzt die Menschheit am meisten vorwärts gebracht; sie entzündeten immer wieder die einschlafenden Leidenschaften“. Er lasse sich den Anblick des Bösen nicht verleiden, sagt er im „Zarathustra“. Und wirklich scheint er es bis zu einer seltsamen Vorliebe für den „Raubmenschen“ und gewalttätigen Verbrecher, „diese gesündesten tropischen Untiere und Gewächse“ gebracht zu haben. Ein Zug zur Grausamkeit geht durch sein ganzes, auf Willensstärke allein angelegtes Bild der Kultur. „Fast alles, was wir höhere Kultur nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit“ — dies sei sein Satz. Die furchtbaren und als unmenschlich geltenden Befähigungen des Menschen als der

Boden für die Humanität selber, die Ableitbarkeit der guten Triebe von den schlimmen, — diese Anschauungen befestigen sich in ihm gerade im Hinblick auf die Entstehung und Weiterbildung der Kultur, wie er diese Prozesse auffasste. Er glaubt, „dass Härte, Gewaltsamkeit, Sklaverei, Gefahr auf der Gasse und im Herzen, — dass das Furchtbare, Tyrannische, Raubtier- und Schlangenhafte des Menschen so gut zur Erhöhung der Spezies Mensch dient, als sein Gegenteil“; und da er einmal, ganz im antiken Geiste, Hass, Neid, Habsucht und Herrschsucht für lebenbedingende Affekte hält, für „etwas, das im Haushalte des Lebens grundsätzlich und grundwesentlich vorhanden sein muss“, so scheut er nicht vor der Folgerung zurück, dass auch diese Affekte noch gesteigert (und vergeistigt) werden müssen, falls das Leben noch gesteigert werden soll. „Erst muss die Schlange zum Drachen geworden sein, damit Einer an ihr zum Helden werden könne.“ —

Nietzsche träumt von einer neuen Grösse und Zukunft des Menschen, die aus der grossen, freien und furchtbaren Natur im Menschen noch zu entwickeln, zu züchten wäre. Dies ist sein „Zurück zur Natur!“ — sein „Hinauf in die Natur!“ Durch die moderne Kultur dagegen und den Geist ihrer Moral scheint ihm der Mensch immer kleiner zu werden und von dem Wege abzukommen, den die Natur zu seiner Höherentwicklung vorgezeichnet hat. Und so musste ihm mit dieser Kultur zugleich der Wert ihrer Moral zum Probleme werden.

Auch die freieste Prüfung der Grundlagen und des Rechtes unserer sittlichen Werturteile ist an sich ein Verdienst. Prüfet eure Moral! ruft uns das intellektuelle Gewissen zu: ist es Moral, so hat es keine Gefahr. Was von den überkommenen sittlichen Begriffen nicht der entschlossensten Kritik stand hält, kann nicht eins mit unserem Selbst, nicht Teil unserer vernünftigen Selbstgesetzgebung werden. — Der Ernst und die Tiefe der

Leidenschaft, mit welcher Nietzsche dem Problem der Moral entgegen kommt, hätten ihn allein schon davor bewahren sollen, für einen Skeptiker der Moral gehalten zu werden, der aus irgend einem freigeistigen, starkgeistigen Hange die Verbindlichkeit ihrer Gesetze bezweifelt. Und noch grösseren Mangel an der Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden verrät es, wenn man ihn mit dem unfreiwilligen Parodisten Fichtes, mit dem Autor des Buches: „der Einzige und sein Eigentum“, zusammenstellt — dies aber heisst nichts anderes, als Schriften von fast beispielloser Macht der Rede und einer verhängnisvollen Kraft des Genies mit einer litterarischen Kuriosität zusammenstellen. Klassisch Gebildete wollen sogar sein antikes Gegenstück, wenn nicht eine Quelle seiner Anschauungen in dem Sophistenfreund Kallikles und dessen Rede (im platonischen Gorgias) für das Vorrecht des Stärkeren entdeckt haben. An das näher liegende Muster des „uomo singolare“, des „grossen Einzelnen“ der italienischen Renaissance dachten sie nicht. Wenn aber jemals ein philosophisches Problem, notwendig wie eine organische Bildung, aus dem Charakter und der Entwicklung des Denkers selbst hervorgegangen ist und sich dem Denker stellte, nicht von diesem willkürlich gestellt wurde, so ist es das moralrevolutionäre Problem Nietzsches: „dies Schicksal von Aufgabe“, wie er es genannt hat. Nietzsche litt an diesem Probleme; dies Problem war seine persönliche Not, seine Qual und wurde erst, nachdem er es bezwungen zu haben glaubte, sein bestes Glück. Aus seinem eigensten Erlebnis heraus reden die Worte im „Zarathustra“: „und wenn du sagen wirst: ich habe nicht mehr Ein Gewissen mit euch, so wird es eine Klage und ein Schmerz sein. Siehe diesen Schmerz selber gebär noch das Eine Gewissen“.

Von der Neuheit seines Problemes — in dem Sinne, in welchem es sich ihm darstellte, hatte Nietzsche ein

sehr starkes Bewusstsein. Niemand habe bisher den Wert der Moral geprüft, — niemand eine Kritik der moralischen Werturteile gewagt. „Man nahm den Wert dieser Werte als gegeben, als tatsächlich, als jenseits aller Frage-Stellung. — In aller bisherigen Wissenschaft der Moral fehlte noch das Problem der Moral selbst: es fehlte der Argwohn, dass es hier etwas Problematisches gebe. Was die Philosophen: Begründung der Moral nannten, war im rechten Lichte gesehen, nur eine gelehrte Form des guten Glaubens an die herrschende Moral — ja sogar eine Art Leugnung, dass die Moral als Problem gefasst werden dürfte.“ — „Die Moral problematisch nehmen — ist das nicht unmoralisch?“ — Indem sich Nietzsche gegen die Prinzipien, den Geist der geltenden Moral wendet, will er nicht auch sämtliche einzelne Vorschriften dieser Moral in Frage stellen oder von ihnen entbinden. Nichts lag seinem ganzen Wesen ferner, nichts widersprach mehr der Vorliebe seiner Natur für Härte und Strenge (auch gegen sich selbst) als Zügellosigkeit und ungebundene Willkür. „Ich leugne nicht, wie es sich von selber versteht“, — hören wir ihn (in: „Morgenröte“) erklären — „dass viele Handlungen, welche unsittlich heissen, zu vermeiden und zu bekämpfen sind; ebenfalls, dass viele, die sittlich heissen, zu tun und zu fördern sind, — aber ich meine das Eine wie das Andere aus anderen Gründen als bisher.“ — „Nicht das ist die Gefahr des Edlen, dass er ein Guter werde, sondern ein Frecher, ein Höhnender. — Einst dachten sie Helden zu werden, Lüstlinge sind es jetzt. Aber bei meiner Liebe und Hoffnung beschwöre ich dich: wirf den Helden in deiner Seele nicht weg!“ ruft „Zarathustra“ dem Jüngling zu. Einer gewissen Art Anhänger und Anhang, die Nietzsche für einen „Immoralisten“ in ihrem Sinne halten und die er selbst nicht mehr von sich abschütteln kann, wird schon im „Zarathustra“ gesagt: „bist du ein solcher, der einem Joche entrinnen durfte? Es giebt manchen, der seinen

letzten Wert wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf. — Auch das schöne Wort: „dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann“, passt hieher.

Nietzsche will „der Vernichter der Moral“ werden, nur weil er zum Schöpfer einer neuen Moral berufen zu sein glaubte; er will alte Gütertafeln zerbrechen, um „neue Werte auf neue Tafeln zu schreiben“. In einseitiger, von Schopenhauer abhängiger Auffassung sieht er die bisherigen Ideale, die römischen ausgenommen, allesamt für lebensfeindliche Ideale an; sie scheinen ihm alle nur verschiedene Formen des „asketischen Ideals“ zu sein, welches allein bisher der Menschheit ein Ziel, dem Leiden des Menschen einen Sinn geboten habe. Denn „lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen“. Dieses Ideal ist daher sein eigentliches Kampfbjekt; es zu stürzen und an seiner Stelle das Gegenideal der Bejahung des Willens und des Lebens aufzurichten — das Ziel seiner Angriffe gegen die herrschende Moral.

Die Gedanken Nietzsches über und gegen die Moral entwickelten sich im Gegensatz zu Schopenhauer — und eben daher in Abhängigkeit von diesem. Schopenhauer hatte das Mitleid für die wahre Grundlage und einzige Quelle der Moral erklärt; Nietzsches Glaube an die Moral begann mit dem Zweifel an dem Werte des Mitleids zu wanken. Gegen die Mitleids-, Selbstverleugnungs-, Selbstopferungs-Instinkte „redete aus ihm ein immer grundsätzlicherer Argwohn, eine immer tiefer grabende Skepsis“. Das Problem vom Werte des Mitleids nahm in ihm Gestalt an und verwandelte, erweiterte sich zum Probleme vom Werte der Moral. — Und darüber hatte er sich, wie er sagt, „fast allein mit seinem grossen Lehrer Schopenhauer auseinanderzusetzen“. Was also Nietzsche zunächst bekämpfte, ist die Mitleids-Moral, die „laedeminem-Moral“ Schopenhauers; aber er bekämpfte diese Moral, als wäre sie die Moral an sich. Er habe „als der

Erste“, rühmt er sich, „vor unserer Mitleids-Moral gewarnt“. Man muss, lautet seine Forderung, „die ganze Selbstentäusserungs-Moral erbarmungslos zur Rede stellen und vor Gericht führen“. Die immer mehr um sich greifende Mitleids-Moral verstand er „als das unheimlichste Symptom unserer unheimlich gewordenen europäischen Kultur, als ihren Umweg zu einem neuen Buddhismus, zu einem Europäer-Buddhismus — zum Nihilismus“. Und obgleich ausser Schopenhauer (und ihm selbst in seiner Jugendperiode) kein Philosoph dem Mitleid, einem je nach Umständen heilsamen oder schädlichen Instinkt, als solchem moralischen Wert zuerkannt hat, redet er doch von einer Philosophen-Bevorzugung und Überschätzung des Mitleidens.

Sein rastlos forschender Geist aber machte beim Mitleids-Probleme nicht Halt. Ist einmal der Eckstein der bisherigen Moral — und dafür galt Nietzsche das Mitgefühl — herausgenommen, muss dann nicht der ganze Bau unserer gewohnten Wertschätzungen zusammenstürzen? — Eine ungeheure neue Aussicht schien ihm damit aufgetan, eine Möglichkeit fasste ihn wie ein Schwindel, sein an diesem Punkte erwachter Argwohn trieb ihn von Frage zu Frage. „Kann man nicht alle Werte umdrehen? Ist Gut vielleicht Böse? Ist alles vielleicht im letzten Grunde falsch?“ — „Man hat bisher auch nicht im entferntesten daran gezweifelt und geschwankt, ‚den Guten‘ für höherwertig als ‚den Bösen‘ anzusetzen, höherwertig im Sinne der Förderung, Nützlichkeit, Gedeihlichkeit in Hinsicht auf den Menschen überhaupt (die Zukunft des Menschen eingerechnet). Wie? wenn das Umgekehrte die Wahrheit wäre? — So dass gerade die Moral daran Schuld wäre, wenn eine an sich mögliche höchste Mächtigkeit und Pracht des Typus Mensch niemals erreicht würde?“ — „Was gut und böse ist, das weiss noch Niemand.“ — „Und was bedeutet jene Philosophen-Liebe, ihr Wille zur Wahr-

heit? Warum Wahrheit? Warum nicht lieber Unwahrheit? — Das Problem vom Werte der Wahrheit trat vor uns hin, — oder waren wir's, die vor das Problem hintraten? Wer von uns ist hier Oedipus? Wer Sphinx?“ Es ist vielleicht „nicht mehr als ein moralisches Vorurteil, dass Wahrheit mehr wert ist als Schein“. So wollte sich Nietzsche wie der Wagnerische Held „lösen vom Göttergesetz“; — so wurde er der kühne Problemsteller, der grosse Fragende in der Philosophie.

In „Menschliches, Allzumenschliches“ schrieb Nietzsche: „aus sich eine ganze Person machen und in allem, was man tut, deren höchstes Wohl ins Auge fassen — das bringt weiter als jene mitleidigen Regungen und Handlungen zu Gunsten Anderer“. — „Ach, wo in der Welt geschehen grössere Thorheiten als bei den Mitleidigen? Und was in der Welt stiftete mehr Leid als die Thorheiten der Mitleidigen? Wehe den Liebenden, die nicht noch eine Höhe haben, die über ihrem Mitleiden ist! — Mitleiden ist zudringlich. Alle Schaffenden sind hart. Alle grosse Liebe ist über ihrem Mitleiden“ — sagt „Zarathustra“. — „Das Leiden selbst wird durch das Mitleiden ansteckend. Mitleid ist ebenso als Multiplikator des Elends, wie als Konservator alles Elenden ein Hauptwerkzeug zur Steigerung der *décadence*. Durch das Mitleid wird das Leben verneint, verneinungswürdiger gemacht“ — heisst es im „Antichrist“. „Die Moral (zu verstehen: die Mitleids-Moral) verneint das Leben“, sagt in demselben Sinne Nietzsche in der Vorrede zu: „Der Fall Wagner“. Und ein Spruch seines „Zarathustra“ lautet: „der Krieg und der Mut haben mehr grosse Dinge getan als die Nächstenliebe. Nicht euer Mitleiden, sondern eure Tapferkeit rettete bisher die Verunglückten. Was ist gut? fragt ihr. Tapfer sein ist gut. Lasst die kleinen Mädchen reden; gut sein ist, was hübsch zugleich und rührend ist.“ — Wer wird hier widersprechen wollen? Treffen diese Vorwürfe aber auch das echte, hilfsbereite

Mitleiden? wie sie sicher das unechte, empfindsame treffen: das egoistische Mitleiden aus Unvermögen, Leiden zu sehen, weil man selber unvermögend ist, Leiden zu tragen! Ist wirklich schon zu viel Mitleiden in der Welt, zu viel von dem wahren, nicht zudringlichen, dem sich verbergenden und lieber noch vorbeugenden als nachhelfenden Mitleiden; — dass es so notwendig wäre, wie Nietzsche meint, gegen seine Ausschreitungen zu warnen? Streitet also Nietzsche hier nicht gegen eine bloss eingebilddete Gefahr? Vielleicht aber liess er sich nur über sein Ziel tragen, und was er eigentlich bekämpfen wollte, war nicht das private Mitleid im Verkehr zwischen Mensch und Mensch, sondern das öffentliche, zur Institution, zu Institutionen gewordene Mitleid, hinter welchem jedoch nicht notwendig auch das Mitgefühl und warme Herz zu stehen braucht. Diese sozialen Wirkungen gewisser Wohlfahrtseinrichtungen, ihre Wirkungen im Sinne — richtiger: gegen den Sinn — der Arterhaltung und Fortentwicklung muss er vor Augen gehabt haben, als er Goethes Wort an Herder gegen falsche Humanität wiederholte: „da hilft man sich gegenseitig, da ist Jeder bis zu einem gewissen Grade Kranker und Jeder Krankenwärter.“ Und ganz unzweideutig reden die Worte im „Antichrist“: „das Mitleiden kreuzt im Ganzen, Grossen das Gesetz der Entwicklung, welches das Gesetz der Selektion ist. — Es erhält, was zum Untergange reif ist.“ Den nämlichen Vorwurf erhebt Nietzsche gegen die souveränen Religionen und ihren auslesenden und züchtenden Einfluss. Sie gehören ihm zu den Hauptursachen, welche den Typus „Mensch“ auf einer niedrigeren Stufe festhielten: — „sie erhielten zu viel von dem, was zu Grunde gehen sollte“. — Geschichtlich zu denken ist einmal seine Sache nicht. — Die Gefahr einer Verschlechterung der Rasse, auf welche Nietzsche so eindringlich hinweist, muss übrigens zugegeben werden und sie ist keineswegs gering zu achten, mag ihr auch die

im Grunde unzerstörliche Gesundheit unserer Gattung immer wieder entgegenwirken. Wer könnte auch bestreiten, dass es eine Art öffentlicher Mitleidspflege giebt, die nicht nur „Elend lässt zu hohen Jahren kommen“, sondern zudem noch dafür zu sorgen scheint, dass sich Elendes auch auf die Zukunft übertrage. Wie aber ist dieser Gefahr zu begegnen, wie die Menschheit vor ihr zu schützen? Dies weiss auch Nietzsche nicht zu sagen. — „An Unheilbarem soll man nicht Arzt sein wollen! — Was fällt, das soll man noch stossen! — Die Schwachen und Missratenen sollen zu Grunde gehn. Und man soll ihnen noch dazu helfen!“ — Wer aber weiss, was wirklich unheilbar ist und was wirklich fallen muss? An eine spartanische Art der Auslese ist nicht zu denken. Die Menschheit kann nicht wieder zurück; an diesem Punkte können wir nicht mehr umlernen, nicht mehr umfühlen. Überdies könnte jene Art Auslese leicht auch einen Newton treffen. Da uns also hier die soziale Ethik ratlos lässt, so bleibt nur übrig, uns an die Einzelnen zu wenden und uns strenger und vollständiger als bisher der Pflichten für die Zukunft des Menschen, der Verantwortlichkeit für unser „Kinder-Land“ bewusst zu werden.

Den Wert der Dinge nach Lust und Leid messen — das heisst, ihren Wert nach „Begleitzuständen und Nebenursachen“ messen. — „Es giebt höhere Probleme als alle Lust-, Leid- und Mitleids-Probleme, und jede Philosophie, die nur auf diese hinausläuft, ist eine Naivetät.“ — Nietzsche war zu tief, zu ernst, zu sehr an Leid gewöhnt, durch Leid gestählt, — er war dem Leben gegenüber zu ideal gesinnt, als dass er in dem „universellen Utilitarismus“, dem Trachten nach dem allgemeinen Wohlbefinden, dem Herden-Glück, etwas anderes hätte sehen können als den geraden Weg zur Verkleinerung und Erniedrigung des Menschen. Das Bild dieses grünen Weide-Glücks und gleichen Behagens konnte in ihm nur Widerwillen erregen. Mit

Heraklit dachte er, dass es für die Menschen besser ist, wenn ihnen nicht zu Teil wird, was sie wünschen. Der Mensch des allgemeinen Geniessens ist ihm „der letzte Mensch“, das Ende des Menschen. — „Wir haben das Glück erfunden — sagen die Menschen und blinzeln. Kein Hirt und eine Herde! Jeder will gleich sein, jeder ist gleich. — Man arbeitet noch — denn Arbeit ist eine Unterhaltung; aber man sorgt, dass die Unterhaltung nicht angreife.“ — „Ihr wollt wo möglich das Leiden abschaffen; und wir? — es scheint: wir wollen es lieber noch höher und schlimmer haben, als je es war! Wohlbefinden, wie ihr es versteht, — das ist ja kein Ziel, das scheint uns ein Ende! — Die Zucht des Leidens, des grossen Leidens — wisst ihr nicht, dass nur diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat?“ — „Die geistigsten Menschen erleben auch bei weitem die schmerzhaftesten Tragödien; aber eben deshalb ehren sie das Leben, weil es ihnen die grösste Gegnerschaft entgegenstellt. Es bestimmt beinahe die Rangordnung, wie tief Einer leiden kann.“ — Wir hören die Stimme des Leidenden, der das Leiden zur Disziplin des Willens gemacht hat. Nietzsche ist der „Fürsprecher des Leidens“, weil er der „Fürsprecher des Lebens“ ist und dem Leben das Leiden inhärrt. Er scheint aber übersehen zu haben, dass, wenn auch der Mensch aufhörte, dem Mitmenschen unnötig Leid zuzufügen — darunter das ärgste und vermeidlichste zugleich: das Unrecht —, Natur und Schicksal fortfahren werden, ihn in die Schule und Zucht des Leidens zu nehmen.

„Die Wertschätzungen eines Menschen verraten etwas vom Aufbau seiner Seele und worin sie ihre Lebensbedingungen, ihre eigentliche Not sieht.“ — Auch die Wertschätzungen Nietzsches sind zunächst psychologisch aufzufassen als die Dokumente seiner Persönlichkeit, als seine Autopsychologie. Sie lehren uns den Menschen Nietzsche kennen: seine Sehnsucht nach den „Mächtigen

an Leib und Seele“, den „zu Ende Geratenen“, die Abgeschlossenheit seines Wesens — „das tiefe Leiden macht vornehm; es trennt“ —, die Liebe zur Einsamkeit, zu seiner Heimat Einsamkeit. Nietzsche glaubte, „vermöge seines Leidens mehr zu wissen, als die Klügsten und Weisesten wissen können“; er nannte dies selbst den „geistigen schweigenden Hochmut des Leidenden“, den „Stolz des Auserwählten der Erkenntnis“, des „Eingeweihten“, des „beinahe Geopferten“. Wir verstehen die Überspannung aller Kräfte des Widerstands in ihm, die Aufbietung alles Kriegerischen in seiner Natur, und wie sich durch die beständige Überwindung und Selbstüberwindung im Kampf gegen das Leiden, im Sieg über das Leiden sein Wille — die Vorstellung von seinem Willen — ins Ungemessene steigern musste. „Ja, noch bist du mir aller Gräber Zertrümmerer: Heil dir mein Wille!“ Wir verstehen die Unduldsamkeit gegen alles, „was nicht Seinesgleichen im Schmerz ist“. Und nicht ohne Mitbewegung vernimmt man den leidenschaftlichen Ton der Worte, in die er (von der Forderung des neuen, die Wirklichkeit verklärenden Ideals redend) zum Schlusse ausbricht: „es bedürfte dazu eines letzten, selbstgewissen Mutwillens der Erkenntnis, welcher zur grossen Gesundheit gehört; es bedürfte kurz und schlimm genug eben dieser grossen Gesundheit“.

Nietzsche war von Hause aus eine weiche Natur; er konnte von sich sagen: „im Schonen und Mitleiden lag immer meine grösste Gefahr“. Ihm fehlte, wie er dies selbst beklagt hat, die strenge und überlegene Leitung eines männlichen Intellekts. Von Frauen behütet und zuerst ausschliesslich von Frauen erzogen, wuchs er auf; er war als Kind nachdenklich und von würdigen, höflichen Formen. Früh erwachte musikalische und poetische Neigungen verraten das Vorherrschen von Gefühl und Phantasie in seiner Begabung. Schopenhauers Mitleidslehre brauchte später nur eine gleichgestimmte Saite seines Innern in

Bewegung zu bringen, und er begann für den „Heiligen“ zu schwärmen, „an dem das Ich ganz zusammengeschmolzen ist und dessen leidendes Leben fast nicht mehr individuell empfunden wird, sondern als tiefstes Gleich-, Mit- und Einsgefühl in allem Lebendigen, jene endliche und höchste Menschwerdung“. Von dieser Schwärmerei warf er sich zur entgegengesetzten herum. Und nachdem er kurze Zeit dem Rationalismus und der Verstandesmoral des Nutzens gehuldigt hatte, kehrte er wieder zum Instinkte zurück. Jetzt berauscht er sich in Vorstellungen und Bildern der Härte und Stärke; aus der Kraft des Bösen sieht er das mächtige Gute entstehen, das er in Gegensatz bringt zu dem Gutmütigen, dem Nachgebenden, dem Weichen und Weichenden. — „Der Mensch muss besser und böser werden.“ — „Ich denke oft darüber nach (lässt er Dionysos sagen), wie ich den Menschen noch vorwärts bringe und stärker, böser und tiefer mache, als er ist.“ „Das Böse ist des Menschen beste Kraft“, — nicht sein Ziel, wohl aber der Weg zum Ziele, der Ausgang des Weges. — Das Böse ist „der härteste Stein dem höchsten Schaffenden.“ — „Werdet hart!“ ruft er seinen Brüdern zu. „Ihr sollt es immer schlimmer und härter haben — so allein wächst der Mensch in die Höhe.“ — „Zu viel schonend, zu viel nachgebend: so ist euer Erdreich! Aber dass ein Baum gross werde, dazu will er um harte Felsen harte Wurzeln schlagen!“ — „Gelobt sei, was hart macht! Ich lobe das Land nicht, wo Butter und Honig fliesst!“ — Diese Wertschätzung — diese Überschätzung des Strengen und Harten treibt ihn bis zur Verherrlichung des Grausamen fort. Nietzsche verwechselt das Starke, das zugleich von gelassener Grossmut und hilfreicher Güte zu sein pflegt, mit dem Grausamen und sieht nicht, wie aller Grausamkeit Feigheit, schleichende, hinterhältige Feigheit, beigemischt ist. Auch der Löwe ist eine Katze. Auch Cesare Borgia erwies sich nach seinem Sturze dem

Herzog von Urbino gegenüber, den er hatte töten wollen, feig und niedrig.

Die Vergöttlichung der Grausamkeit (allerdings in ihrer vergeistigten Form) mag indessen ein pathologischer Zug im Charakter Nietzsches sein. Sicher gilt dies von „dem reichlichen, überreichlichen Genuss am eigenen Leiden, am eigenen Sich-leidenmachen“, wovon gelegentlich die Rede ist; damit wird nach der „Psychologie des Orgasmus“, selbst der Schmerz noch zum „Stimulans“ der Lust gemacht. Und Züge verwandter Herkunft trägt auch der „dionysische“ Pessimismus, den Nietzsche dem „romantischen“ Schopenhauers entgegensetzt und als sein „proprium“ und „ipsissimum“ bezeichnet. Dieser „Pessimismus der Strenge und Stärke des Intellekts, Geschmacks, Gefühls, Gewissens“ soll nicht wie jener andere Schopenhauers ein Quietiv des Willens sein, bestimmt, den Willen zu ertöten, sondern der stärkste Anreiz, den Willen zu beleben: „man fürchtet mit diesem Willen in der Brust nicht das Furchtbare und Fragwürdige in allem Dasein, man sucht es auf.“ — Das Leben bejahen, weil es pessimistisch aufzufassen sei —, heisst allerdings den Pessimismus gründlich überwinden. — So erklärt allein das Wesen Nietzsches die Moral Nietzsches.

5.

Die Werturteile Nietzsches, welche zu einer „höheren Pflicht, einer höheren Verantwortlichkeit“ den Weg weisen sollen, zeigen sich in Strenge und Härte dem Geiste der Stoa verwandt; Nietzsche hat selbst auf diese Verwandtschaft hingedeutet. „Bleiben wir hart, wir letzten Stoiker!“ ruft er in „Jenseits von Gut und Böse“ aus, und das Sinnbild des stoischen Weisen wird ihm zum Symbole

auch seiner eigenen Moral. „Ich höre mit Vergnügen, dass unsre Sonne in rascher Bewegung gegen das Sternbild des Herkules begriffen ist: und ich hoffe, dass der Mensch auf dieser Erde es darin der Sonne gleich tut.“ Die Stoiker erlaubten und empfahlen unter Umständen den freiwilligen Tod, — gleich Zeno, der Stifter der Schule, ist mit dem Beispiel vorangegangen. Auch „Zarathustra“ lehrt den „freien“ Tod, und eine Maxime in der „Götzen-Dämmerung“ lautet: „auf eine stolze Art sterben, wenn es nicht mehr möglich ist, auf eine stolze Art zu leben.“ Die leidenschaftliche Erregtheit des dionysischen Philosophen bildet freilich zu der maassvollen Ruhe des stoischen auch wieder den stärksten Kontrast; man könnte im Gleichnis von einer Dynamik der Willenskräfte im Gegensatz zu ihrer Statik reden.

Nietzsche verherrlicht die Stärke des Willens, das „tapfere Lustgefühl im Wollen“, die Kraft zu wollen und zwar „einen Willen lang zu wollen“; er verherrlicht den Willen an sich, den Willen als Trieb. „Ach, dass ihr alles halbe Wollen von euch abtätet, mahnt „Zarathustra“, und entschlossen würdet zur Trägheit wie zur Tat!“ „Ach, dass ihr mein Wort verstündet: tut immerhin, was ihr wollt — aber seid erst Solche, die wollen können!“ „Einige wollen, aber die Meisten werden nur gewollt.“ Die „Halb- und Halben“, so heissen in „Zarathustra“ die Willensschwachen, die „Weich-Herzen“. Nichts ist so verbreitet, nichts „so sehr zeitgemäss“, meint Nietzsche, als Willensschwäche; also müsse „im Ideale des Philosophen gerade Stärke des Willens, Härte und Fähigkeit zu langen Entschliessungen in den Begriff der Grösse hinein gehören, mit so gutem Rechte, als die umgekehrte Lehre einem umgekehrten Zeitalter angemessen war.“ Nietzsches Moral ist Willensmoral. Sie ist keine Moral des Glückes, es sei denn des Glückes, das von dem Gefühl der vermehrten Kraft nicht zu trennen ist. („Trachte ich denn nach Glücke? Ich trachte nach meinem Werke“

ist Zarathustras Spruch.) Und noch viel weniger ist sie eine Moral des Genusses. „Man soll nicht genießen wollen!“ Von dieser Seite also trifft sie kein Einwand, kein Vorwurf, und wer Zügellosigkeit beschönigen oder sich über Zwang und Verbindlichkeit hinwegsetzen wollte, darf sich nicht auf sie berufen. Das Wesentliche vielmehr und Unschätzbare an jeder Moral ist, wie Nietzsche ausdrücklich erklärt, dass sie ein langer Zwang ist. „Du sollst gehorchen irgend wem und auf lange, sonst gehst du zu Grunde und verlierst die letzte Achtung vor dir selbst!“ — Man kann sich aber auch selbst gehorchen — und dies erst ist wahrer Wille: freier Wille.

Auch Nietzsche lehrt den autonomen Willen. „Dass Jeder, der frei werden will, es durch sich selber werden muss“ — ist sein Satz. „Sei ein Mann und folge mir nicht nach, — sondern dir! sondern dir!“ so ergänzt er das Wort Goethes. „Dass die Tugend unser Selbst sei und nicht ein Fremdes, eine Haut, eine Bemäntelung“ fordert „Zarathustra“. „Unser Selbst soll in der Handlung sein, wie die Mutter im Kinde“. „Welches ist der Weg zu dir selber? Zeige mir dein Recht und deine Kraft dazu! Bist du eine neue Kraft und ein neues Recht? Eine erste Bewegung? Ein aus sich rollendes Rad?“ „Der aber hat sich selber entdeckt, welcher spricht: Das ist mein Gutes und Böses“. In solchen Sprüchen und Gleichnissen preist Zarathustra das unabhängige, autonome Wollen. — Und nochmals sei es gesagt: „dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann“.

Das Unterscheidende der Moral Nietzsches liegt auch nicht in ihrem individualistischen Charakter. Schon die Moral des Altertums zeigte diesen Charakter. „Merkwürdig viel Individuum“, heisst es in einer Aufzeichnung Nietzsches von den Griechen, „sollte darin nicht eine höhere Sittlichkeit liegen?“ Der Individualismus, der von der Autonomie nicht zu trennen ist, ist die Voraussetzung aller höheren Moral, die letzte zu dieser emporführende

Stufe, welche erst nach langer, vorangegangener Entwicklung des Menschen zu erreichen war. Von der Gemeinschaft durch das Individuum zur reifen sittlichen Persönlichkeit geht der Weg dieser Entwicklung, und es ist ein Weg, der immer mehr ins Hohe und Weite führt. — „Älter ist an der Herde die Lust, als die Lust am Ich. Das Du ist älter als das Ich“.

Man kann nicht alle Werte umwerten. Stärke des Willens, Autonomie des Willens, Individualismus: — das sind allesamt keine neuen Werte; es sind die Grundwerte der philosophischen Moral von Sokrates bis Kant. Nietzsche zwar behauptet: autonom und sittlich schliessen sich aus; er sagt aber nicht, warum sie sich ausschliessen. Kant hat gerade in der Autonomie des Willens das alleinige Prinzip aller sittlichen Gesetze gefunden. Aber Nietzsche hat Kant nie verstanden, nie tief genug genommen. Daher hielt er sich an den „kategorischen Imperativ“; eine bloss Formel des Sittengesetzes, und meinte wirklich mit der Bemerkung, dass es keine gleichen Handlungen gebe und geben könne, Kant widerlegt zu haben. Er sah also nicht, dass in jener Formel gar nicht von Handlungen die Rede ist, sondern von Maximen oder praktischen Gesetzen des Handelns. Eine und dieselbe Maxime aber kann sehr verschiedenen, äusserlich selbst entgegengesetzten Handlungen zu Grunde liegen. Die Allgemeinheit eines praktischen Gesetzes steht nicht im Widerspruch mit der Besonderheit der Handlungen. So gelten auch in der physischen Welt dieselben Fallgesetze, die das Herabsteigen der schweren Körper regeln, für das Aufsteigen der leichten.

Nietzsche sucht das Prinzip der Moral nicht in der Moral, nicht in der Vernunft, sondern in der Realität, in der Natur. Er verneint die Selbständigkeit der Moral, er verneint in diesem Sinne, dass es moralische Tatsachen giebt. Sie sind ihm nichts Letztes oder Ursprüngliches, ihre Ausdeutung als moralische erscheint ihm

daher als eine Missdeutung. Die Moral sei nur eine „Zeichensprache der Affekte“, sie sei nur „Semiotik, Symptomatologie“, als solche aber unschätzbar. Das Physiologische ist tiefer als das Moralische; es ist dessen Quelle. „Ein wohlgeratener Mensch, ein ‚Glücklicher‘, muss gewisse Handlungen tun und scheut instinktiv vor anderen Handlungen, er trägt die Ordnung, die er physiologisch darstellt, in seine Beziehungen zu Menschen und Dingen hinein: seine Tugend ist die Folge seines Glücks“. („Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Kraft der Tugend selbst“, hat auch Spinoza gesagt.) — Nietzsche ordnet die Ethik der Biologie unter; er macht das Prinzip des Lebens zum Prinzip der Moral. Seine Frage ist: wie muss, wie müsste eine Moral beschaffen sein, die zum Leben, so wie es ist, Ja sagt, ohne Vorbehalt, ohne Abzug, ohne etwas vom Leben entbehrlich zu halten: eingerechnet das Harte, das Furchtbare, das Feindselige, und den Instinkt des Lebens zu ihrem einzigen Imperative macht. — Eine von Schopenhauer ausgehende, aber entgegengesetzt gerichtete Konzeption des Lebens ist der Schlüssel zu seiner Moral.

Das Leben gilt Nietzsche als „Instinkt für Wachstum, für Dauer, für Häufung von Kräften, für Macht“ — das Prinzip des Lebens, der Wille des Lebens, ist: „Wille zur Macht“. „Der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr schoss vom Willen zum Dasein“ — heisst es in Bezug auf Schopenhauer in „Zarathustra“ —; „nicht Wille zum Leben, sondern, so lehre ich's dich: Wille zur Macht“. Dies die „Theorie von einem in allem Geschehen sich abspielenden Macht-Willen“. Insbesondere das Geschehen in der organischen Natur soll nur ein „Überwältigen, Herrwerden“ und dadurch „Neu-Interpretieren und Zurechtmachen“ sein. Die „Nützlichkeit“ lehre nichts von der Entstehung eines physiologischen Organs. „Entwicklung“ eines Dings bestehe in der „Aufeinanderfolge von mehr oder minder tief gehenden, an ihm sich

abspielenden Überwältigungsprozessen“. Ein wirklicher „Fortschritt“ erscheine immer „in Gestalt eines Willens und Wegs zu grösserer Macht“, der auf Unkosten zahlreicher kleinerer Mächte „durchgesetzt“ werde. Wo gekämpft wird, kämpfe man um Macht; „man soll nicht Malthus mit der Natur verwechseln“ — wird gegen Darwin bemerkt. „Die demokratische Idiosynkrasie gegen Alles, was herrscht und herrschen will“, habe selbst die ganze Physiologie und Lehre vom Leben ergriffen und ihr einen „Grundbegriff“, den der Aktivität eskamotirt; die „Anpassung“ ist nur „eine Aktivität zweiten Ranges“, eine blosser „Reaktivität“. Man verkenne das Wesen des Lebens, seinen Willen zur Macht, und übersehe den „prinzipiellen Vorrang der spontanen, angreifenden, übergreifenden, neu-richtenden und gestaltenden Kräfte, auf deren Wirkung erst die Anpassung erfolgt“. Damit sei im Organismus selbst „die herrschaftliche Rolle der höchsten Funktionäre“ abgeleugnet, in denen „der Lebenswille aktiv und formgebend“ erscheint. Auch der Selbsterhaltungstrieb ist nicht als Grundtrieb des Lebens anzusehen: „vor allem will ein Lebendiges seine Kraft auslassen — die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten Folgen davon“. — Wie diese so unbedingt und ohne Beweis hingestellten vitalistischen Anschauungen mit dem Satze der Erhaltung der Energie zu vereinbaren sind, der die Annahme rein spontaner Kraftformen in der Natur unmöglich macht, kann der ungeduldige Denker nicht erwogen haben. Aber auch als blosser Charakteristik des Lebens aufgefasst, ist diese „Theorie“ ganz einseitig und von vornherein partiisch gefärbt. „Leben — heisst es in „Jenseits von Gut und Böse“ — ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung. Die Ausbeutung gehört nicht einer verderbten oder unvollkommenen und primitiven Gesellschaft an:

sie gehört ins Wesen des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist“. — Nicht jede Unterordnung aber ist notwendig schon Unterdrückung. Die Eigenschaften der Stoffe und Kräfte werden bei ihrer Einverleibung in den Organismus, ihrer Assimilation, nicht zerstört, ja nicht einmal verändert; sie bleiben erhalten, indem sie in den Dienst des Lebens treten, und es ist richtiger das Leben von ihnen, als sie vom Leben abhängig zu denken. Nicht Kampf und Streit allein, auch die Hingabe gehört zum Leben, dessen Grundcharakter sogar der Consensus, die Harmonie ist, die Vereinigung der Funktionen zu einheitlichem Zwecke oder Erfolge. Darwins „Kampf ums Dasein“ sollte nur metaphorisch verstanden werden. Aber auch der Wille zur Macht, von der organischen Natur gebraucht, ist nur eine Metapher.

Wie Rolph in seiner Schrift: „biologische Probleme“ machte auch Nietzsche in der Schrift: „fröhliche Wissenschaft“ gegen Darwin geltend, dass in der Natur nicht die Notlage herrsche, sondern der Überfluss, die Verschwendung. Und von so grossem Gewichte erschien ihm dieser Einwand, dass er ihn in „Götzen-Dämmerung“ wiederholt: der Gesamtaspekt des Lebens sei nicht die Notlage, die Hungerlage, vielmehr der Reichtum, die Üppigkeit, selbst die absurde Verschwendung. Darwin hat darauf schon im voraus entgegnet. „Wir sehen das Antlitz der Natur in Heiterkeit strahlen, wir sehen oft Überfluss an Nahrung; aber wir behalten nicht immer im Sinne, dass wenn auch jetzt ein Überfluss vorhanden sein mag, dies doch nicht zu allen Zeiten jedes umlaufenden Jahres der Fall ist“. Für Nietzsche bleibt aber jener Einwand überaus bezeichnend. Es ist noch immer sein alter unverrückbarer Glaube an „das dionysische Fundament der Dinge“, der daraus redet.

Nietzsche hat den „blinden“ Willen Schopenhauers,

der eigentlich gar kein „Wille“ ist, sondern das blosse Gefühl eines Dranges und Strebens, aus einem metaphysischen Grundwesen zu einem biologischen gemacht und dieses Wesen mit Zügen ausgestattet, die ihre Herkunft aus dem Darwinismus nicht verleugnen können. Man weiss jetzt aus dem Nachlass wie tief auf ihn der Eindruck der Lehre Darwins ging, gleich nachdem er mit ihr bekannt geworden war. „Die entsetzliche Konsequenz des Darwinismus, den ich übrigens für wahr halte, schreibt er, alle unsere Verehrung bezieht sich auf Qualitäten, die wir für ewig halten: moralisch, künstlerisch, religiös“, — während sie nach Darwin geworden und entwickelt sind, also veränderlich sein müssen. In der „ersten unzeitgemässen Betrachtung“ wird gegen Strauss der Gedanke einer „echten und ernst durchgeführten Darwinistischen Ethik“ ausgespielt, mit welcher man „den Philister gegen sich hätte“, weil sie „kühnlich aus dem bellum omnium contra omnes und dem Vorrecht des Stärkeren Moralvorschriften für das Leben“ ableiten würde. Später fühlte sich Nietzsche dem „achtbaren, aber mittelmässigen Engländer“ weit überlegen. Aber er hat Darwin doch nicht bloss bekämpft; er liess sich auch durch ihn in seinen eigenen Anschauungen bestimmen. Auf diese Quelle weist die Idee der „Züchtung“ einer stärkeren Rasse des Menschen, — der „Erhöhung des Typus: Mensch“ zurück. Ebenso der Glaube an die Vererbung erworbener Funktionen, den Darwin von Lamarck übernommen hatte. Nietzsche übertreibt diesen Glauben dazu noch bis zum förmlichen Aberglauben an die Sicherheit und Unausbleiblichkeit dieser Art Vererbung. „In zwei, drei Geschlechtern, meint er, ist bereits Alles verinnerlicht“. In Wahrheit ist es bisher nicht gelungen, eine solche Vererbung auch nur für einen einzigen Fall als tatsächlich zu erweisen; sie kann also, wenn sie überhaupt vorkommt, nur eine sehr seltene Ausnahme bilden. Man muss diesen Punkt im Auge behalten, will

man die praktischen Ziele Nietzsches beurteilen; seine Hoffnungen und Visionen in Bezug auf die Zukunft der Menschheit knüpfen hier an.

Den Gegensatz der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, den Schopenhauer in die Ethik eingeführt hat, um darnach den Wert ihrer Systeme zu bestimmen, deutet Nietzsche physiologisch als Gegensatz einer Moral des „aufsteigenden“ und des „niedergehenden Lebens“; womit zugleich das Werturteil Schopenhauers umgekehrt wird. Unsre Moral, wie fast jede bisher gelehrt, soll eine Moral des Niedergangs sein; Nietzsches Behauptung ist: „dass Niedergangs-Werte, nihilistische Werte, unter den heiligsten Namen die Herrschaft führen“. Seine Moral dagegen soll den lebenbejahendsten Typus darstellen. Mehr Leben! ist ihre Forderung, — gesteigertes, selbstherrliches, an sich glaubendes, mächtiges Leben. Das Leben muss bejaht werden — und es soll auch bejaht werden: erster Imperativ der Moral Nietzsches. Dem Schopenhauerschen, Buddhistischen Menschen der Willensverneinung und Entsagung stellt Nietzsche, und zwar auf dem nämlichen Boden des Pessimismus, das „umgekehrte Ideal des übermütigsten, lebendigsten und weltbejahendsten Menschen“ gegenüber, „der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden hat, sondern es, so wie es war und ist, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich da capo rufend“ — dies nennt er: „den Pessimismus in die Tiefe denken“.

Was das schwache, niedergehende Leben das „Böse“ nennt und als böse empfindet: das Gefährliche, das Gewalttätige, das Feindselige und Kriegerische, das Siegfrohe — ist gerade das, was das aufsteigende Leben aufsucht und instinktiv bevorzugt, worin es seine Kraft hat und äussert. „Die Abnahme der feindseligen Instinkte ist nur eine der Folgen in der allgemeinen Abnahme der Vitalität“. — Diese Instinkte und Kräfte des aufsteigenden Lebens sind die Naturwerte, aus denen Nietzsche „sein

Gold macht“; sie sind der Rohstoff seiner Moral. Sie sollen nicht bleiben, oder wieder werden, was sie in ihrem ursprünglichen, wilden Zustande waren. So wenig es die Absicht Rousseaus war, die Menschen in die Wälder zurückzuführen, beabsichtigt Nietzsche, die „blonde Bestie auf dem Grunde aller Kultur“, den „Raubmenschen“ wieder ins Leben zu rufen, oder auch nur das „Gewaltherrische“ als Ideal zu preisen. Er geht den starken, nicht völlig ausgelöschten, nur überschriebenen Zügen des „schrecklichen Grundtextes homo natura“ nach, um nach ihnen ein neues und mächtigeres Bild des Menschen zu zeichnen, um „an Menschen als Künstler zu gestalten“. Er verfeinert und sublimiert jene natürlichen Werte, erhebt sie ins Geistige und prägt daraus den Typus der „vornehmen Moral“, des „vornehmen Menschen“.

„Der vornehme Mensch ehrt in sich den Mächtigen, auch Den, welcher Macht über sich selbst hat, der zu reden und zu schweigen versteht, der mit Lust Strenge und Härte gegen sich übt und Ehrerbietung vor allem Strengen und Harten hat. — Der Glaube an sich selbst, der Stolz auf sich selbst gehört zur vornehmen Moral.“ „Zeichen der Vornehmheit: nie daran denken, unsere Pflichten zu Pflichten für Jedermann herabzusetzen; die eigene Verantwortlichkeit nicht abgeben wollen, nicht teilen wollen; seine Vorrechte und deren Ausübung unter seine Pflichten rechnen“. — „Die Bereitwilligkeit zu grossen Verantwortungen, die Hoheit herrschender Blicke und Niederblicke, die Weite des Willens, das langsame Auge, welches selten bewundert, selten hinaufblickt, selten liebt“ — sind Kennzeichen der Art und Erscheinung des vornehmen Menschen. Er ist der „Herr seiner Tugenden, der Überreiche des Willens“, „der Inhaber eines langen unzerbrechlichen Willens, der wie ein Souverän verspricht, schwer, selten, langsam“. Ihm ist „das stolze Wissen um das ausserordentliche Privilegium der Verantwortlichkeit“ eigen, — „das Bewusstsein dieser seltenen

Freiheit, dieser Macht über sich und sein Geschick.“ Er allein ist der wahrhaft Freie. Denn Freiheit heisst: „dass man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat. Dass man die Distanz, die uns abtrennt, festhält. Dass man gegen Mühsal, Härte, Entbehrung, selbst gegen das Leben gleichgiltiger wird. — Freiheit bedeutet, dass die männlichen, die kriegs- und siegesfrohen Instinkte die Herrschaft haben über andere Instinkte, zum Beispiel über die des Glücks“. — Es ist ein Charakterbild, wie aus Plutarch, das Nietzsche hier zeichnet. — „Die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich“. — „Niemand weiss mehr zu verehren, dem gerade laufen wir davon“, sagt „Zarathustra“. — „Vornehmheit ist nicht zu improvisiren“. „Alles Gute ist Erbschaft. — Für jede hohe Welt muss man geboren sein“.

Nietzsche häuft in dem Bilde des vornehmen Menschen alle Vorzüge des Charakters: Stolz, Wagnis, Tapferkeit, Selbstgewissheit, den Willen zur Verantwortlichkeit, den Willen zur Selbstbeherrschung, er trägt jede Art Grösse in dieses Bild hinein, — die Grösse ausgenommen, die im Hilfreichen und Guten besteht. Wie die Stoiker nur „Weise“ oder „Thoren“ kannten und, nachdem sie alles Licht für die erste Klasse der Menschen verbraucht hatten, für die zweite nur die Schatten übrig behielten, so kennt Nietzsche nur die „grossen Einzelnen“ die „Wenigsten“, die geborenen „Herren“ — und ihnen gegenüber die Menge, die „Viel zu Vielen“ und „Allermeisten“, die „unheilbar Mittelmässigen“, die „Menschen der Heerde“, und in dem Maasse, in welchem er jene zu hoch emporhebt, über die Grenzen der Menschheit hinaus ins Übermenschliche und zugleich Unmenschliche, drückt er diese zu tief herab. Er isolirt den vornehmen Menschen, erweitert und vertieft die Distanz, die diesen von den Übrigen abtrennt, bis sie ihm zum völligen Gegensatz wird. „Das Höhere, erklärt er, soll sich nicht zum Werkzeug des Niedrigeren herabwürdigen, das Pathos der Distanz

soll in alle Ewigkeit auch die Aufgaben auseinanderhalten“. -- „An Einem, der zum Befehlen bestimmt und gemacht wäre, würde Selbstverleugnung und bescheidenes Zurücktreten keine Tugend, sondern die Vergeudung einer Tugend sein“. — Die Voraussetzung jedoch, die hier gemacht wird, trifft nicht ein, der von Natur zum Befehlen Bestimmte kann gar nicht zurücktreten; und die Mahnung ist überflüssig.

Das „Problem des Ranges“ schien für Nietzsche zeitweilig das ganze Problem der Moral, ja der Kultur überhaupt zu enthalten. Es ist sein Problem, die Aufgabe, in der er sich selbst gefunden hatte. Sie verwandelt sich ihm in eine Frage der Herkunft, der Rasse. Immer mehr befestigt sich in ihm der Glaube an eine verschiedene Abstammung des vornehmen Menschen und der Gedanke eines doppelten Ursprungs der Moral, der ihn schliesslich bis zur Forderung einer Ausnahme-Moral, auch einer Ausnahme von der Moral, für die Ausnahme-Menschen fortreibt. „Die Forderung Einer Moral für Alle“ erscheint ihm jetzt „als die Beeinträchtigung gerade der höheren Menschen“. Es steht ihm fest, „dass es eine Rangordnung zwischen Mensch und Mensch, folglich auch zwischen Moral und Moral giebt“. — Die Folgerung ist falsch. Die nicht wegzuleugnenden, tief gehenden Unterschiede des Ranges und Wertes der Menschen fallen innerhalb, nicht ausserhalb des Begriffs der Menschheit; es giebt daher eine auf diesen Begriff gegründete allgemeinemenschliche Moral oder, wie es vielleicht richtiger ist zu sagen, es kann und soll eine solche Moral geben.

Die Moral „der Rasse und des Privilegiums“, jene Ausnahme-Moral der Herrschenden handelt streng nach dem Grundsatz, der am meisten dem gegenwärtigen — „Geschmacke“, sagt Nietzsche, fremd und peinlich ist: „dass man nur gegen Seinesgleichen Pflichten habe, dass man gegen die Wesen niedrigeren Ranges nach Gutdünken oder ‚wie das Herz es will‘ handeln

dürfe — hierhin mag Mitleiden und dergleichen gehören“. In dieser Vorenthaltung des Rechtes auf Persönlichkeit, das auch dem von Natur Tieferstehenden zukommt, wird Jeder, und am ersten gerade der wahrhaft vornehme Mensch, das Gegenteil „vornehmer Gewohnheiten“, vornehmer Gesinnung erblicken. Nietzsche indes erklärt: „der Egoismus gehört zum Wesen der vornehmen Seele“ — jener „unverrückbare Glaube“ nämlich, „dass einem Wesen, wie wir sind, andere Wesen von Natur untertan sein müssen und sich ihm zu opfern haben“. In der „Genealogie der Moral“ wird dieser Gesichtspunkt auf die Menschheit im Ganzen übertragen. „Die Menschheit als Masse dem Gedeihen einer stärkeren Species Mensch geopfert, das wäre ein Fortschritt“, heisst es hier. Das „Wohl der Meisten“ und das „Wohl der Wenigsten“ bilden nach Nietzsche „entgegengesetzte Wert-Gesichtspunkte“ — nur „die Naivetät der englischen Biologen“ halte an sich schon den ersteren, für höherwertig. „Etwas, das ersichtlich Wert hätte in Hinsicht auf möglichste Dauerfähigkeit einer Rasse, hätte durchaus nicht den gleichen Wert, wenn es sich darum handelte, einen stärkeren Typus herauszubilden“. Nach dieser Richtung hin sollen die Gütertafeln zunächst einer „physiologischen Beleuchtung und Ausdeutung bedürfen“. — Schon frühe, in den Aufzeichnungen Nietzsches, wird dieser Haupt-Gesichtspunkt seiner Moral (und „historischen Methodik“) geltend gemacht und die Forderung ausgesprochen, „dass die Einzelnen dem Wohle der höchsten Einzelnen untergeordnet werden“. Damals aber bedeutete diese Unterordnung noch „Verehrung des Seltenen, Grossen“, durch die allein die Menschheit wachse; es war also nicht Opferung, Vernichtung, sondern ganz richtig Hingebung gemeint. Später blieben nur noch tatsächliche Unterwerfung, Gewaltausübung und Unterdrückung übrig; und mit einer Schroffheit, die jeden Widerspruch herausfordert und verdient, schreibt Nietzsche: „das Wesentliche

einer jeden guten und gesunden Aristokratie ist, dass sie sich nicht als Funktion des Gemeinwesens, sondern als dessen Sinn und höchste Rechtfertigung fühlt, dass sie mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl von Menschen hinnimmt, welche um ihretwillen zu unvollständigen Menschen, Sklaven, Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen“.

Nur wo Nietzsche die abstrakte Lehre von der Gleichheit bekämpft, ist er im Rechte, und selbst die Leidenschaftlichkeit, womit er sie bekämpft, findet in dem Unheil, das jene Lehre angestiftet hat, ausreichende Rechtfertigung. Mit „Taranteln“ werden die Prediger der Gleichheit im „Zarathustra“ verglichen. „Es giebt gar kein giftigeres Gift“, ruft Nietzsche in „Götzendämmerung“ aus, als die Lehre von der Gleichheit; „denn sie scheint von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das Ende der Gerechtigkeit ist“. — „Gleichheit im Rechte führt zur Gleichheit im Unrecht. Jedes Recht ist ein Vorrecht“. — „Den Gleichen Gleiches — den Ungleichen Ungleiches, das wäre die wahre Rede der Gerechtigkeit: und, was daraus folgt, Ungleiches niemals gleich machen“. „Die Menschen sind nicht gleich und sie sollen es auch nicht werden“. „Die Kommunisten-Schablone (Dührings), dass jeder Wille, jeden Willen als gleich zu nehmen habe, wäre ein lebensfeindliches Prinzip“. — Die „demokratische Bewegung“ gilt daher Nietzsche nicht bloss „als eine Verfalls-Form der politischen Organisation, sondern als Verfalls-, nämlich Verkleinerungs-Form des Menschen“. Sie würde aus dem Menschen ein „Zwergtier der gleichen Rechte und Ansprüche“ machen, ihr Ziel ist die Gesellschaftsform der „autonomen Herde“. Man kann die Bewegung zur Demokratie, die übrigens keine allgemeine Strömung im politischen Leben der Gegenwart bildet, auch ganz anders auffassen: statt selbst als Verfalls-Form, als Nebenwirkung, als Begleiterscheinung des Verfalls politischer Organisationen, die sich

überlebt haben. Die Aufwärtsbewegung, von welcher infolge der veränderten Wirtschaftsform die Massen ergriffen sind, führt indess nicht notwendig zur Demokratisierung der Gesellschaft; sie kann auch den Erfolg haben, durch Verdrängung einer künstlichen, zum Beispiel auf bloßem Besitz beruhenden Ungleichheit die natürliche wieder in ihre Rechte einzusetzen. Nietzsche beschuldigt das Christentum mit seinem „Gleich vor Gott“ der demokratischen Bewegung Vorschub zu leisten und sein Hass gegen das Christentum hat teilweise hierin seine Quelle. Schon in einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1869 heisst das Christentum „ethische Demokratie“; „Jenseits von Gut und Böse“ hat für diese Anschauung die Formel: „die demokratische Bewegung macht die Erbschaft der christlichen“. — „Gleich vor Gott“ ist aber nicht einerlei mit „Gleich vor den Menschen“ und eine Blüte des Christentums fiel mit der feudalen Gesellschafts-Ordnung zusammen.

Die eigentliche Ursache der „demokratischen Ordnung“ sieht übrigens Nietzsche in der Mischung der Stände, oder wie er vorzieht zu sagen: in der „Blutvermischung von Herren und Sklaven“, — an die wirtschaftlichen Ursachen jener Mischung denkt er dabei nicht. „Unser Europa von heute ist der Schauplatz eines unsinnig plötzlichen Versuches von radikaler Stände- und folglich Rassenmischung (Stände drücken immer auch Abkunfts- und Rassen-Differenzen aus)“. Gobineau wollte aus den unebenbürtigen Vermischungen mit fremden Rassen den Verfall der Civilisationen erklären; Nietzsche, der sicher Gobineau kannte, leitet aus ihnen den Verfall des Menschen ab. Jedesmal, behauptet er, entstehe aus den Kreuzungen lang abgetrennter Rassen Nerven-schwäche und Kränklichkeit. „In dem neuen Geschlechte, das gleichsam verschiedene Maasse und Werte ins Blut vererbt bekommt, ist alles Unruhe, Störung, Zweifel, Versuch. Was aber in solchen Mischlingen am tiefsten erkrankt und entartet, das ist der Wille. Willenslähmung: wo findet

man nicht heute diesen Krüppel sitzen!“ Übereinstimmend mit dieser Stelle in „Jenseits von Gut und Böse“ heisst es im Epilog zu: „der Fall Wagner“: „der moderne Mensch stellt, biologisch, einen Widerspruch der Werte dar. Wir Alle haben wider Wissen, wider Willen Werte, Worte, Formeln, Moralen entgegengesetzter Abkunft im Leibe, — wir sind „physiologisch betrachtet, falsch“. „Das Moderne ist der physiologische Selbstwiderspruch“. — „Ich weiss nicht aus noch ein; ich bin Alles, was nicht aus noch ein weiss, seufzt der moderne Mensch“. Ein Spruch „Zarathustras“ endlich lautet: „sagt mir meine Brüder, was gilt uns als Schlechtes und Schlechtestes? Ist es nicht Entartung?“ Für die sogar in der Regel wohlthätigen Folgen der Kreuzung, wie sie sich schon bei den Pflanzen zeigen, hatte Nietzsche kein Verständnis. Doch bleibt die Schätzung des anthropologischen Faktors der Moral, wie einseitig sie auch ausfiel, an sich ein Verdienst.

In der „Genealogie der Moral“ versucht Nietzsche seiner Voraussetzung einer doppelten Moral, eines doppelten Ursprungs der Moral eine geschichtliche Grundlage zu geben. Er will in dieser Schrift die wirkliche Praehistorie der Moral zeigen. Zwar das Thema dazu hatte er schon früher angegeben. Schon in einem Aphorismus zu „Menschliches, Allzumenschliches“ war die Rede von einer „doppelten Vorgeschichte des Begriffs gut und böse“ — einmal in der Seele der herrschenden Stämme, darnach gehört man als „Guter“ einer Gemeinde an, welche „Gemeingefühl“ hat; sodann in der Seele der Unterdrückten, Machtlosen, daher Misstrauischen und Kleingesinnten. Der Sinn dieser Unterscheidung aber weicht von der späteren Gegenüberstellung dieser beiden Grundtypen der Moral vollständig ab. Es fehlt jede feindliche Richtung gegen die heutige Moral. Ausdrücklich vielmehr und in vollem Widerspruch zu seiner nachmaligen Auffassung erklärte Nietzsche noch: „unsre jetzige Sittlichkeit ist

auf dem Boden der herrschenden Stämme und Kasten erwachsen.“ Auch gehörten noch Hilfsbereitschaft und Mitleid zur „vornehmen“ Moral. In der Folge ist zwar die Vorstellung einer doppelten Entstehung der Moral geblieben, aber das Werturteil über die „jetzige Sittlichkeit“ hat sich völlig verschoben. Nunmehr ist unsre jetzige Moral die „Sklaven-Moral“, die Moral des Ressentiments, hervorgegangen aus der feindseligen, von Hass erfüllten Gegenempfindung und reaktiven Wirkung gegen die vornehme Schätzungsweise, die vornehme Moral. Diese, die „Herren-Moral“ ist das ursprüngliche, allein echte Wertsystem, aus positiven, aktiven Kräften heraus geschaffen. Die vornehme Art Mensch (heisst es „in Jenseits von Gut und Böse“) fühlt sich als wertbestimmend. „Sie empfindet die erhobenen stolzen Zustände der Seele als das Auszeichnende und die Rangordnung Bestimmende.“ Die vornehme Moral oder, was jetzt dasselbe bedeutet, die Moral der Vornehmen ist Selbstverherrlichung, ja Selbstbespiegelung („wir Vornehmen, wir Guten, wir Schönen, wir Glücklichen!“). Im Vordergrund dieser Schätzung steht „das Gefühl der Fülle, der Macht, die überströmen will.“ Das Urteil „gut“, behauptet Nietzsche, „rührt nicht von denen her, welchen Güte erwiesen wird, vielmehr sind es die ‚Guten‘ selber gewesen, das heisst die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Thun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedriggesinnten, Gemeinen Pöbelhaften.“ Aus diesem „Pathos der Vornehmheit und Distanz“ heraus — diesem „dauernden und dominirenden Gesamt- und Grundgefühl einer höheren, herrschenden Art im Verhältnis zu einer niederen Art, zu einem Unten, haben sie sich das Recht, Werte zu schaffen, Namen der Werte auszuprägen, erst genommen.“ Der Gegensatzbegriff zu ihrem „gut“ ist daher auch eine blosser Negation, ein „nachgebornes Contrastbild zu ihrem positiven, durch

und durch mit Leben durchtränkten Grundbegriff“: das „Schlechte“ im Sinne des Niedrigen von Herkunft, des Gemeinen, des Verächtlichen und Verachteten. „Der vornehme Mensch trennt die Wesen von sich ab, an denen das Gegenteil seiner gehobenen stolzen Zustände vorkommt; er verachtet sie.“ Diese „Schlechten“ und Verachteten dagegen nennen ihn und sein Tun, unter dem sie leiden: „böse“. Dieses Wort soll dem Gedankenkreise und Sprachschätze des vornehmen Menschen fremd sein, so dass sich der Hass der Niedrigen, Gemeinen nicht bloss Werte-schaffend, wie Nietzsche meint, sondern auch sprachschöpferisch erwiesen haben muss. („Böse“ ist übrigens ein nur im Deutschen vorkommendes Wort, das den übrigen arischen Sprachen fehlt und dessen Grundbedeutung nach Kluge mit: „prahlen“ zusammenhängt). Sich selbst und ihre passiven, inoffensiven Eigenschaften heissen die „Schlechten“: „gut“, — greifen also seltsamer Weise zu einer Bezeichnung, die für sie doch nur das Böse, das Verhasste und Hassenswerte bedeuten konnte. Damit sind wir zu Nietzsches „Entdeckung“ der sich kreuzenden Wertpaare: „gut-schlecht“ und „gut-böse“ gelangt, wonach der „Gute“ der ersten Moral der „Böse“ der zweiten, und der „Gute“ der zweiten Moral der „Schlechte“ der ersten ist.

Wer wird es Nietzsche glauben, dass der unabsehbare Reichtum der sittlichen Wertunterscheidungen, wie er sich völkergeschichtlich angesammelt hat, in den engen Rahmen des Gegensatzbegriffes: „Herrenmoral-Sklavenmoral“ einzuspannen, mit diesem Doppelbegriff zu umspannen sei! Wer wollte den Versuch machen, nach diesem überall gleichen abstrakten Schema die wirklichen Unterschiede, die Abstufungen, Schattirungen, Übergänge des sittlichen Empfindens und Urteilens zu deuten, die sich in der Geschichte der Moral vorfinden, als die Zeichen der Naturausstattung und Naturumgebung der Völker, ihrer Notlage, ihrer Kulturlage, der Formen ihres

wirtschaftlichen Lebens. Das Schema Nietzsches ist nur schlechte Hegelsche Geschichtskonstruktion, deren Resultate bereits vor der Untersuchung festliegen.

Nietzsche stützt seine Konstruktion auf den unsicheren Boden der Etymologie. Er glaubte beobachtet zu haben, dass überall „vornehm“, „edel“ im ständischen Sinne der Grundbegriff ist, aus dem sich „gut“, im Sinne von „seelisch-vornehm“, „edel“, von „seelisch-hochgeartet“, „seelisch-privilegiert“ mit Notwendigkeit heraus entwickelt: eine Entwicklung, die immer parallel mit jener anderen läuft, welche „gemein“, „pöbelhaft“, „niedrig“ schliesslich in den Begriff „schlecht“ übergehen macht. Die Beobachtung, ihrem tatsächlichen Inhalte nach, ist nicht neu; P. Rée, der sie vor Nietzsche mitteilte (in der Schrift: „die Entstehung des Gewissens“) konnte sich dafür auf P. E. Müller, Grote, Welcker berufen. Und durch die eigenen Etymologien Nietzsches — darunter die Zusammenstellung von *malus* mit *μέλας* (schwarz), was auf die vorarische, dunkelfarbige Bevölkerung Italiens zu deuten sei — wird sie nicht besser beglaubigt. Liesse sich aber auch ihr etymologischer Beweis vollständig erbringen, so müsste noch immer nicht wahr sein, was Nietzsche daraus folgert. Giebt es keine anderen Werturteile als die moralischen? und müssen sich ästhetische Bewunderung und sittliche Billigung notwendig auf eben dieselben Eigenschaften und Vorzüge beziehen? Wenn wirklich äussere, in die Erscheinung fallende Eigenschaften: Geburt und Besitz, Schönheit und Körperkraft zuerst allein geschätzt worden sind, so geschah es gewiss nur aus dem Grunde, weil allein diese Eigenschaften die Bewunderung in hinlänglichem Grade auf sich zu ziehen vermochten. Eine moralische Wertschätzung brauchte damit nicht verbunden zu sein. Vielmehr gehört zu den wenigen sicheren Ergebnissen der völkergeschichtlichen Moral der Satz: dass in den ältesten Zeiten und im Umkreis der primitivsten Kulturen nicht die Person, auch nicht die Handlungen

einer Person, sondern ausschliesslich die sozialen Folgen gewisser Handlungen den Gegenstand einer moralischen Wertschätzung gebildet haben. Deshalb gab es auch noch keine individuelle Verantwortlichkeit. Die zuversichtliche Behauptung Nietzsches: „es liegt auf der Hand, dass die moralischen Wertbezeichnungen überall zuerst auf Menschen und erst abgeleitet und spät auf Handlungen gelegt worden sind“ ist geschichtlich falsch. Damit ist aber auch seiner Genealogie der Moral das Fundament entzogen. Nietzsche weiss es übrigens selbst besser. In der nämlichen Schrift („Jenseits von Gut und Böse“), die jene Stelle enthält, vertritt er zugleich die richtige Anschauung: „die längste Zeit der menschlichen Geschichte — man nennt sie die praehistorische Zeit — wurde der Wert oder Unwert einer Handlung aus ihren Folgen abgeleitet, die Handlung selbst kam dabei ebenso wenig als ihre Herkunft in Betracht.“ Widersprüche scheinen den aphoristischen Denker nicht zu kümmern, und stünden sie auch in einem und demselben Werke beisammen.

Ein Vorgang, welcher typisch sein soll, muss unter ähnlichen Umständen immer wieder in gleicher oder ähnlicher Weise anzutreffen sein. Wo aber fände sich bei den Griechen die „Sklaven-Moral“ zu ihrer „Herren-Moral“? Die moralischen Anschauungen der Griechen sind aus den Aussprüchen ihrer Dichter und Denker bekannt. Wir verstehen diese Anschauungen und verstehen sie, trotz unserer angeblichen Gewöhnung an die „Sklavenmoral“, als moralische. Das heisst, wir fühlen unsere Übereinstimmung mit den wesentlichen Motiven und Grundsätzen der griechischen Moral, so weit und weil es eben Motive und Grundsätze der allgemein-menschlichen Moral sind. Auch Nietzsche hat es nicht vermocht, seinen Gegensatzbegriff einer vornehmen Moral und einer Ressentiment-Moral durch die Geschichte zu bestätigen, durch die Geschichte hindurch zu verfolgen. Er muss ihn einschränken, er muss den Typus auf einen einzigen Fall zurückführen,

ihn als Typus aufgeben. Es gibt nach Nietzsche in Wahrheit nur Einen Sklaven-Aufstand in der Moral, es ist der Kampf Judäas und des auf jüdischem Boden, einem „durch und durch morbiden Boden“ erwachsenen Christentums gegen Rom —; die christliche Moral ist die „Sklaven-Moral“. Auf diesen Gegensatz: christliche Werte — römische Werte ist der Gegensatz: „Sklavenmoral Herrenmoral“ zugespitzt, praeformirt; die geschichtliche Untersuchung verrät sich als Parteischrift, die Genealogie der Moral als Vorläuferin, als praeexistente Form des „Antichrist“.

Warum beugte nur der stolze Sigamber seinen Nacken? Warum unterwarfen sich die „blonden Bestien“, die „Barbaren“, die „Herren“ der Moral ihrer Sklaven und liessen sich durch dieselbe „zähmen“? Sie mussten wohl in dieser Moral etwas ihrer natürlichen Vornehmheit Verwandtes empfunden haben, die geistige Art Vornehmheit in Güte und Grossmut, den Stolz der Erhebung des Willens über die Instinkte, — Züge ihrer eigenen Herrennatur. Im Grunde giebt Nietzsche dies selbst zu. Untereinander binden sich nämlich seine „Herren“, wenn schon aus teilweise anderen Beweggründen, streng an die Formen und Vorschriften der „Sklaven-Moral“, nur verweigern sie zugleich den Niedrigen und Gemeinen das Recht und die Rücksicht, die sie sich gegenseitig zugestehen. „Sobald die vornehme Seele (heisst es in „Jenseits von Gut und Böse“) über die Frage des Rangs im Reinen ist, bewegt sie sich unter diesen Gleichen und Gleichberechtigten mit der gleichen Sicherheit und zarten Ehrfurcht, welche sie im Verkehr mit sich selbst hat; . . . sie ehrt sich in ihnen und in den Rechten, welche sie an dieselben abgiebt, sie zweifelt nicht, dass der Austausch von Ehren und Rechten als Wesen alles Verkehrs ebenfalls zum naturgemässen Zustand der Dinge gehört.“ — Wenn alles Verkehrs, so auch des Verkehrs mit jedem Menschen als solchem. — Und in der „Genea-

logie der Moral“ wird — in Bezug auf die Vorgeschichte der Moral — erklärt: „dieselben Menschen, welche so streng durch Sitte, Verehrung, Brauch, Dankbarkeit, noch mehr durch gegenseitige Bewachung, durch Eifersucht inter pares in Schranken gehalten sind, die andererseits im Verhalten zu einander so erfinderisch in Rücksicht, Selbstbeherrschung, Zartsinn, Treue, Stolz und Freundschaft sich beweisen — sie sind nach Aussen hin, dort wo das Fremde, die Fremde beginnt, nicht viel besser als losgelassene Raubtiere. Sie geniessen die Freiheit von allem sozialen Zwang, sie halten sich in der Wildnis schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschliessung und Einfriedigung in den Frieden der Gemeinschaft giebt, — sie treten in die Unschuld des Raubtier-Gewissens zurück, als frohlockende Ungeheuer — —“. Rein historisch betrachtet, schildern diese Worte nur tatsächliche Zustände einer niedrigen Kultur, sie schildern sie aber mit fast frevelhaftem Übermute und seltsamer Vorneigung für den schrecklichen Gegenstand.

Es hat einst wirklich auf Erden eine „doppelte Moral“ gegeben und bei einzelnen Völkern ist sie noch gegenwärtig in Kraft. Aber es handelte sich dabei nicht um eine Verdoppelung, einen Gegensatz der moralischen Wertbegriffe selbst, sondern um das gegensätzliche Verhalten zu den Mitgenossen des Stammes und den Fremden gegenüber. Wer nicht dem Stamme angehört — mag er in seiner eigenen Gemeinschaft Herr oder Sklave sein — gilt als Feind, gegen den alles erlaubt ist; er galt in noch früheren Zeiten als Beutetier, auf das man Jagd machte. Auch die Moral war ursprünglich ein Privilegium, ein Vorrecht. In den Schranken dieser doppelten Moral bewegen sich bei Nietzsche die „Herren“ — die „solitäre Raubtier-Species-Mensch“ — wie sich vereinzelt wilde Horden noch heute in ihnen bewegen.

Man darf in der „Genealogie der Moral“ nicht schon Nietzsches eigene Moral suchen, und es ist Unrecht, Aus-

sprüche aus dieser Schrift gegen ihn anzuführen, in denen er historisch reden will. „Leiden-sehen thut wohl, Leiden-machen noch wohler“, — „ohne Grausamkeit kein Fest“ — Sätze wie diese sollen nur von der ältesten, längsten Geschichte des Menschen gelten und daher „immer mit dem Maasse der Vorwelt gemessen“ werden. So hat es Nietzsche selbst ausdrücklich erklärt. Dass es auch in der Vorwelt, mehr noch als ein angeborener Hang zum Grausamen, die Notlage des Lebens war, welche den Menschen einer primitiven Kultur zwang, die Instinkte der Sympathie und Liebe, ausgenommen den Genossen des Geschlechtes oder Stammes gegenüber, gewaltsam zu unterdrücken — dies zu sehen war Nietzsche durch seine Rousseau'sche Schwärmerei für die Wildnis gehindert. Er erblickte daher in den Ausbrüchen wilder und zügelloser Gewalttätigkeit nur das Überströmen der ungebrochenen Kraft der ursprünglichen menschlichen Natur. Er wusste überhaupt in einer Handlung nur ihre Grösse zu schätzen, die Macht, die sich in ihr äussert, ohne auf Zweck und Beschaffenheit der Äusserung zu sehen. Mit der Renaissance dachte er, dass Grösse jeder Handlung, welcher Art sie auch sei, allen Tadel nimmt. Nietzsche verehrt das Furchtbare und will, dass der Mensch furchtbar bleibe. „Mit der Furcht vor dem Menschen“, so empfindet er, „haben wir auch die Ehrfurcht vor ihm, die Hoffnung auf ihn, ja die Liebe zu ihm eingebüsst“. Grösser soll der Mensch werden, grösser und stärker. Nietzsche preist in diesem Sinne den Krieg. „Man hat auf das grosse Leben verzichtet, wenn man auf den Krieg verzichtet“. „Ihr sagt“ — so redet „Zarathustra“ — „die gute Sache sei es, welche sogar den Krieg heilige? Ich sage euch der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt“. „Unter sehr friedfertigen Zuständen“, heisst es in „Jenseits von Gut und Böse“, „fehlt die Gelegenheit, sein Gefühl zur Strenge und Härte zu erziehen; und jetzt beginnt jede Strenge, selbst in der Gerech-

tigkeit, die Gewissen zu stören; eine hohe und harte Vornehmheit und Selbstverantwortlichkeit beleidigt beinahe und erweckt Misstrauen“. Die Grösse des Menschen, die Furcht und Ehrfurcht gebietende Grösse, ist das Ideal Nietzsches, seine Hoffnung, sein leidenschaftlicher Wunsch. Man höre den Erguss der Worte in der „Genealogie der Moral“: — „aber von Zeit zu Zeit gönnt mir Einen Blick nur auf etwas Vollkommenes, zu Ende-Geratenes, Glückliches, Mächtiges, Triumphirendes, an dem es noch Etwas zu fürchten giebt! Auf einen Menschen, der den Menschen rechtfertigt, auf einen komplementären und erlösenden Glücksfall des Menschen, um desswillen man den Glauben an den Menschen festhalten darf!“

Aus dem „härtesten Stein“, den Eigenschaften des Menschen, die noch nicht durch die Kultur geschwächt, in ihrer weichen Luft noch nicht verwittert sind, will Nietzsche das Bild eines stärkeren Menschen meisseln, — des Menschen der Zukunft. Aber dieser Mensch der Zukunft ist nur die höchste Steigerungsstufe des Menschen der Vergangenheit, des Menschen der Natur. Der radikalste Denker ist zugleich der reaktionärste. Er überspringt zwei Jahrtausende der Geschichte: die christliche Aera; es sind nach ihm Jahrtausende Widernatur und Menschenschändung. Ja noch weiter zurück, zum Instinkte, treibt ihn diese rückläufige Bewegung. „Alles Gute ist Instinkt — und, folglich leicht, notwendig, frei“. „Vornehme Menschen — Menschen des Instinkts“.

Eine völlig einseitige Charakteristik des Lebens, die nur die angreifenden, verletzenden, entzweienden Instinkte gelten lässt, die sympathischen, ordnenden, vereinigenden dagegen verwirft, die Überspannung des Rangunterschiedes und der Ungleichheit unter den Menschen zu einem Gegensatz in Abstammung und Natur, die unrichtige Deutung einer anthropologischen Tatsache — dies sind die Grundlagen und Voraussetzungen der „Herrenmoral“ Nietzsches. Ihr Gipfel ist die Verherrlichung der Macht

als solcher, ein Götzendienst für die Macht um der Macht willen, ihr letztes Wort die Gleichsetzung des Guten mit Stärke, des Schlechten mit Schwäche. „Was ist gut? — Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? — Alles, was aus Schwäche stammt. Was ist Glück? — Das Gefühl davon, dass die Macht wächst, dass ein Widerstand überwunden wird. Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg; nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stile, moralinfreie Tugend)“. In diesen Sätzen des „Antichrist“ zieht Nietzsche die Summe seiner Moral. — „Tugend und Macht ist ein und dasselbe“ hat auch Spinoza gelehrt, nur meinte er es in einem anderen Sinne.

Mit dem Willen zur Macht sollte ein neues schöpferisches Moralprinzip aufgestellt werden, erhaben nicht nur über das Prinzip des Nutzens, das eingeständlich gar nicht zu den schaffenden Kräften des Handelns vordringt, sondern bei den Folgen der Handlungen stehen bleibt, erhaben auch über jede Form der Gefühlsmoral. Aber dieses Prinzip entbehrt jedes inneren Zieles. Es ist ein beständiges Höher-Streben, Höher-Wollen, sich Steigern, sich Überwinden, der immer neu sich anfachende Trieb über sich hinaus und hinauf. Dies monotone Macht, mehr Macht! Auf die schlichte Frage: Macht worüber? Macht wozu? bleiben wir ohne Antwort. Und Nietzsche muss uns ohne Antwort lassen; denn sein Machtwille ist ein blinder Wille, ohne Begriff, ohne wesentliche Einheit. Ist dagegen der Wille des Menschen, schon in den Keimen und Anlagen des Trieblebens, zur Vernunft vorherbestimmt, ist er der Wille zur Vernunft, wohnt ihm also von vorneherein die Richtung auf ein immer umfassenderes, tieferes, einheitlicheres Selbstbewusstsein inne: die Richtung zur Persönlichkeit; so gibt er sich eben durch diese Form selbst sein Ziel. Element und Endziel

der sittlichen Welt ist die Persönlichkeit — die Einheit des Allgemeinen und des Individuellen. Das Individuum erhebt sich durch das Leben für allgemeine Zwecke, das Leben der Vernunft, zur Persönlichkeit. Wille zur Persönlichkeit also, nicht Wille zur Macht ist Prinzip und Norm der Moral.

Nietzsche erkennt die Vernunft im Willen nicht an, weil er die Vernunft nicht anerkennt; er verneint den Wert der Logik, den Wert der Wahrheit. Auch in seiner Erkenntnislehre, seiner Wertlehre der Erkenntnis, zeigt er sich von Schopenhauer abhängig, der die „Welt als Vorstellung“ zu einem Trugbild, einer Illusion herabgewürdigt hatte. Die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, schrieb Nietzsche in einem Jugendaufsatz: „über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“. Später kehrt dieser selbe Gedanke in falscher Darwinistischer Verkleidung wieder. „Der Intellekt hat ungeheure Zeitstrecken hindurch nichts als Irrtümer erzeugt, — einige davon ergaben sich als nützlich und arterhaltend“. Wären sie Irrtümer, wie könnten sie arterhaltend sein? Nur wenn unsere Vorstellungen mit den Verhältnissen der Dinge übereinstimmen, kann unser Verhältnis zu den Dingen durch unsere Vorstellungen bestimmt werden. Nietzsche indes meint: „wer langsam subsumierte, hatte eine geringere Wahrscheinlichkeit des Fortbestehens als der, welcher bei allem Ähnlichen sofort auf Gleichheit riet“. Denken bedeutet also für ihn so viel als ungenaues Wahrnehmen, Übersehen der Unterschiede, während es das Absehen von den Unterschieden ist. Die Logik soll auf Voraussetzungen beruhen, denen Nichts in der Wirklichkeit entspricht; denn es gebe keine dauernden Dinge, keine gleichen Dinge, überhaupt keine Dinge, Stoffe, Körper. Damit ist der normative Charakter der logischen Ideen verkannt, auch bliebe es völlig unbegreiflich, wie die Logik zu ihren unwahren, weil unwirklichen Annahmen

gekommen sein mag. Übrigens ist es falsch, dass dem Begriff der Substanz, wie Nietzsche behauptet, „im strengsten Sinne nichts Wirkliches entspricht“; ihm entspricht die erfahrungsgemässe Beharrlichkeit von Materie und Energie. — „Nicht die logischen Werturteile“, erfahren wir in der Vorrede zu: „fröhliche Wissenschaft“, „sind die untersten und gründlichsten, das Vertrauen auf die Vernunft ist als Vertrauen ein moralisches Phänomen“. Als Vertrauen — vielleicht; aber auch als Einsicht in die Notwendigkeit, die innere Notwendigkeit oder Evidenz der logischen Grundsätze? Wer endlich, wie Nietzsche, die Irrtümlichkeit der Welt, in der wir zu leben glauben, für das „Sicherste und Festeste“ hält, „dessen unser Auge noch habhaft werden kann“, muss wissen, was Wahrheit ist und folglich anerkennen, dass es Wahrheit giebt. Wie könnte er sonst irgend etwas als Irrtum erkennen, wie überhaupt den Begriff des Irrtums bilden? „Die Wahrheit ist Norm ihrer selbst und des Falschen“, bemerkte schon Spinoza. Man braucht die Logik, will man die Logik verneinen, so unmöglich ist es, sie zu verneinen. Erst die Verneinung der Vernunft aber wäre wirklich die Verneinung der Moral.

Nicht der Künstler allein, auch der moralische Genius ist „ein Genie der Mitteilung.“ Wer wird auch glauben, dieser Genius werde immer nur wandern und Berge besteigen und in Höhlen hausen wie „Zarathustra“. Er vermag gar nicht anders, könnte er selbst anders wollen, als die übrigen Menschen an seiner geistigen Macht und Hoheit Teil nehmen zu lassen, „die Seligkeit seiner Natur auf andere auszugießen“, um ein Wort Goethes hier anzuwenden. Mag auch die grosse Persönlichkeit Alles, was ausser ihr ist, zu ihrer Selbstbildung, Selbstvollendung sich aneignen, mögen ihr Gesellschaft und Staat, ja die übrige Menschheit selbst zu Organen werden, die ihrem höchsten Wohl dienen; indem sie den Reichtum ihres Innern erschliesst, wird sie selbst zum

Organ der Gemeinschaft und wie das Ganze in ihr lebt, lebt sie auch selbst für das Ganze. Zwischen dem Wohl der höchsten Einzelnen und dem Wohl der Gesamtheit besteht also der Gegensatz nicht, den Nietzsche hier voraussetzte und wodurch er sich bestimmen liess, von entgegengesetzten Moralén zu reden. Sogar dieser Ausdruck: Moralén statt des einzig richtigen: Formen der Moral deutet schon durch das sprachlich Widerstrebende, das wir dabei empfinden, auf das Fehlerhafte in der Fassung des Begriffes hin. Individual- und Sozial-Ethik mögen den Begriffen nach einen Gegensatz zu bilden scheinen; im Leben jedes wahrhaft grossen Menschen ist dieser abstrakte Gegensatz überwunden.

Die Moral Nietzsches ist nicht für den Durchschnitt der Menschen, die Menge, die „Viel zu Vielen“ bestimmt; sie soll eine Moral der Züchtung und des Privilegiums sein und ihre Gesetzestafel nur für die Wenigen, die Einsamen und aus der Menge Ausscheidenden gelten. „Ich bin ein Gesetz nur für die Meinen, ich bin kein Gesetz für Alle“ sagt „Zarathustra“. Bei der Beurteilung, auch Verurteilung, der Moral Nietzsches ist diese Beschränkung ihrer Vorschriften auf die „Allerwenigsten“ nicht ausser Acht zu lassen. Es ist die Moral für die Schöpfer und Träger der Kultur der Zukunft, der steile Pfad, der zu dieser Kultur emporleiten soll. Nietzsche will in der Schule und Disziplin „einer hohen und harten Vornehmheit“ einen „neuen Adel“ schaffen „der allem Pöbel und allem Gewalt-Herrischen Widersacher“ ist. Auf diese neuen Adels-Menschen überträgt er seine höchste Hoffnung; sie sollen ihm Züchter und Säemänner der Zukunft werden; aus ihnen soll, so träumte er, der höhere Typus Mensch: der Übermensch hervorgehen. Sie bilden „jene Partei des Lebens, welche die grösste aller Aufgaben, die Höherzüchtung der Menschheit, in die Hände nimmt, eingerechnet die schonungslose Vernichtung alles Entartenden und Parasitischen“.

— Wie sie dies anzufangen haben, wird freilich nicht gesagt.

Die Moral Nietzsches ist nur deshalb so inhuman, der humanen Moral der „Menschlichkeits-Menschen“ so schroff und mit Verachtung widersprechend, weil sie zugleich überhuman sein wollte.

6.

In dem Gedankenkreise Nietzsches nimmt die Lehre vom „Übermenschen“ die Stelle der Religionsphilosophie ein. — Nietzsche war eine religiös gestimmte Natur; er besass Sinn für Ehrfurcht und sein Atheismus selbst hat religiöse Farbe und Leidenschaft. „Zarathustra“ ist der „Frömmste“ aller derer, die nicht an Gott glauben. „Ist es nicht deine Frömmigkeit selber, heisst es von ihm, die dich nicht mehr an einen Gott glauben lässt?“ „Wir leugnen Gott als Gott“ wird in demselben Sinne im „Antichrist“ erklärt. Mit der Gottlosigkeit des „hässlichsten Menschen“, des Symbols des Atheisten niedriger Gesinnung, von welchem „Zarathustra“ sagt: „du ertrugst Den nicht, der dich sah, du nahmst Rache an diesem Zeugen!“ hat also Nietzsches eigener Atheismus Nichts gemein. Auffallend dagegen ist die Verwandtschaft mit Feuerbach. Auch Nietzsche betrachtet das gesamte Zeitalter der Religion als „Übung und Vorspiel des Menschen, um, wie er sich ausdrückt, nach sich Hunger und Durst zu spüren und aus sich Satttheit und Fülle zu nehmen“. Und wie eine Anführung und Umschreibung des leitenden Gedankens der Feuerbach'schen Anthropologie erscheint uns das Gleichnis (in „fröhliche Wissenschaft“): „vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einem Gott ausfließt“. — „Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer

Tugend“, mahnt Zarathustra, „lasst sie nicht davon fliegen vom Irdischen und mit den Flügeln gegen ewige Wände schlagen! Ach, es gab immer so viel verflogene Tugend!“ — Nietzsche hat Ernst und Tiefe der Empfindung in die religiöse Frage gelegt. Als etwas Ungeheures erscheint ihm die Zerstörung des Gottesglaubens und er verlangt die Lücke auszufüllen, die dadurch in das Geistesleben des Menschen gerissen wurde. „Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt besass, ist unter unserm Messer verblutet!“ ruft er in „fröhliche Wissenschaft“ aus —: „ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um ihrer nur würdig zu erscheinen?“ Auch in „Menschliches, Allzumenschliches“ war schon von dem „Trost“ die Rede, der in der Vorstellung eines „werdenden Gottes“, der Vergottung des „Werdens“ liege. Aber erst ein innerer Anstoss, einer jener „erlebtesten“ Gedanken, welche bei Nietzsche die Krisen seines Denkens einzuleiten pflegen, gab diesem Suchen und Drängen nach einem Ersatz für die Religion bestimmtere Richtung und Gestalt.

In grosser einsamer Naturumgebung (von Sils-Maria) („6000 Fuss über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen“ rühmt Nietzsche) blitzte in seinem Geiste die Erinnerung an eine der seltsamsten Lehren des Altertums auf, die Lehre der Pythagoreer von der ewigen Wiederkunft aller Dinge. Und über der Gewalt, mit der ihn dieser Gedanke in jenem Augenblicke traf, vergass er ganz, dass es nur eine Erinnerung war, die ihn so mächtig bewegte. Er hielt sich von nun an für den Urheber des Gedankens, für den „Ersten, der diese Lehre lehren musste“. Einst hatte er ihre Quelle gekannt. In der „unzeitgemässen Betrachtung“ gegen die Historie führte er es selbst als Meinung der Pythagoreer an: „dass bei gleicher Konstellation der himmlischen Körper auch auf Erden das Gleiche und zwar bis aufs Einzelne und Kleinste wiederkehren müsse“ und scherzte

darüber, nicht viel anders als im Altertume Eudemos, der Schüler des Aristoteles, darüber gescherzt hatte. Die Astronomen, meint er, müssten dann wieder zu Astrologen werden. Jetzt aber fühlte er sich durch den nämlichen Gedanken erschüttert, ja gleichsam zermalmt. Seine Lebensbejahung, sein Lebensenergismus fand sich auf die stärkste Probe gestellt. „Incipit tragoedia“, so klingt der Aphorismus (in „fröhliche Wissenschaft“) aus, worin zum erstenmale die „neue“ Lehre angekündigt wird. Und im „Zarathustra“ zittert die durch den neuen Glauben aufgeregte Gemütsbewegung in starken Schwingungen nach. „Zarathustra“ meint „an seinem Wort zu zerbrechen; er wird krank an seinen abgründlichsten Gedanken“ und als er so „seine letzte Tiefe ans Licht gestülpt“ hatte; er muss seine Seele mit neuen Liedern heilen, um sein grosses Schicksal zu tragen, das „noch keines Menschen Schicksal war“. „Ach, der Mensch kehrt ewig wieder! Der kleine Mensch kehrt ewig wieder! Allzuklein auch der Grösste! — und ewige Wiederkunft auch des Kleinsten! Ach, Ekel! Ekel! Ekel!“ — Ganz gespenstisch wirkt die Schilderung der „ewigen Wiederkunft“ (in „fröhliche Wissenschaft“) —: „alles unsäglich Kleine und Grosse dieses Lebens muss dir wiederkommen und Alles in derselben Reihe und Folge — diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen und ebenso dieser Augenblick und ich selber; — die ewige Sanduhr des Daseins wird immer umgedreht und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!“ Und „Zarathustra“ wiederholt: „diese langsame Spinne, die im Mondscheine kriecht und dieser Mondschein selber und ich und du im Thorwege zusammenflüsternd, von ewigen Dingen flüsternd — müssen wir nicht alle schon dagewesen sein?“ — Dies wäre also die neue Art Unsterblichkeit, von der wir aber nichts haben, noch merken würden, da eine ewige Wiederkehr des gleichen Lebens für uns genau dasselbe sein müsste, wie dieses unser einmaliges Leben.

Zu beweisen, oder auch nur in irgend einem Grade wahrscheinlich zu machen, ist der Gedanke nicht. Die Frage Nietzsches: „Sind nicht solchermaassen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augenblick alle kommenden Dinge nach sich zieht? Also — — sich selber noch?“ enthält statt eines Beweisgrundes einen Trugschluss. Giebt es überhaupt ein einheitliches Gesetz des Werdens, eine gemeinschaftlich gerichtete Gesamtbewegung und Entwicklung aller Dinge, was zu bezweifeln ist, so wäre allen Erfahrungsanalogien zufolge als Form dieses Weltprozesses die Spirallinie ungleich wahrscheinlicher als der Kreis: nicht Wiederkehr des Gleichen also, sondern des Ähnlichen, jedesmal aber auf einer höheren Stufe. Auch in unendlicher Zeit brauchte sich die Reihe und Folge der Dinge nicht irgendwann zu wiederholen. Die Träumerei vom „grossen Jahr des Werdens“ überlassen wir, wie billig, dem Kindheitsstandpunkt der Wissenschaft. Aber, beweisbar oder nicht, der Gedanke der „ewigen Wiederkunft des Gleichen“, der die Zeit zur Ewigkeit macht, ist furchtbar und er ist gross; also muss er für Nietzsche auch wahr sein.

Um nicht der Schwere dieses Gedankens zu erliegen, bedurfte Nietzsche des Trostes und Gegengewichtes einer beglückenden, ihn erhebenden Vorstellung. Wie nach seiner früheren Theorie der tragische Künstler, so schuf er sich einen Mythos, eine lustvolle Vision. Nur wenn der Mensch „ein Übergang ist und ein Untergang“, wenn ein höheres Wesen als er selbst aus ihm hervorgehen soll, ist der Mensch zu ertragen. Und so beseligend ist für Nietzsche diese „höchste Hoffnung“, dass er jetzt selber nach dem „hochzeitlichen Ring der Ringe“ begehrt, dem „Ring der ewigen Wiederkunft“ — als der „letzten Bestätigung und Besiegelung“ seines Willens zum Leben.

Aus dieser Stimmung heraus ist: „Also sprach Zarathustra — ein Buch für Alle und Keinen“ entstanden. Sein „Bestes“ nannte es Nietzsche. Er habe

„der Menschheit das tiefste Buch gegeben, das sie besitzt“ — lautet sein eigenes Urteil über das Werk. Im Fluge und Sturm der Gedanken und Bilder sind die ersten Teile niedergeschrieben, ein „Zehn-Tage-Werk“ jeder Teil, jeder Satz, als ob er „zugerufen“ wäre. Und als Offenbarung muss ihm nachmals sein eigenes Werk erschienen sein. Niemand, „den nicht jedes seiner Worte irgendwann einmal tief verwundet, irgendwann einmal tief entzückt hat“, sollte des „Vorrechts“ geniessen dürfen, „an dem halkyonischen Element, aus dem es geboren ist, an seiner sonnigen Helle, Ferne, Weite und Gewissheit ehrfürchtig Teil zu haben“. Der „Zarathustra“ ist Nietzsches Antibibel; „eritis sicut Deus!“ den Spruch der Schlange, könnte man ihm als Motto vorsetzen.

Die „ewige Wiederkunft“ ist „der Zarathustra-Gedanke“, der „Übermensch“ „Zarathustras“ Verkündigung und Vision. Nietzsche behauptet, das Wort: Übermensch vom Wege aufgelesen zu haben. Bedeutet hier „Weg“ nicht Goethes Dichtungen, so hätte er das Wort auch aus diesen Dichtungen herauslesen können. Goethe gebraucht es zweimal, im „Faust“, sodann in der „Zueignung“, dem poetischen Vorwort zu seinen Gedichten. Namentlich die zweite Stelle hätte Nietzsche, wenn sie ihm gegenwärtig gewesen wäre, zum Nachdenken stimmen können:

„Kaum bist du Herr vom ersten Kinderwillen,
 „So glaubst du dich schon Übermensch genug,
 „Versaumst die Pflicht des Mannes zu erfüllen!
 „Wie viel bist du von andern unterschieden?
 „Erkenne dich, leb mit der Welt im Frieden!“ —

So redet die Wahrheit zum Dichter.

Was bedeutet bei Nietzsche der „Übermensch“? Nur die platonische Idee des Menschen, an welcher der Mensch Teil hat, ohne sie je zu sein? — Hören wir „Zarathustra“, so ist der Übermensch der „Sinn der Erde“, das Endziel des Menschen, jenes von dem Menschen abstammende, durch ihn zu schaffende höhere Wesen, und der Glaube

an dieses Wesen soll an die Stelle des Glaubens an Gott treten. „Todt sind alle Götter, nun wollen wir, dass der Übermensch lebe. Hinweg von Gott und Göttern lockte mich dieser Wille: was wäre zu schaffen, wenn Götter da wären?“ — „Könntet ihr einen Gott schaffen? so schweigt mir von allen Göttern. Wohl aber könntet ihr den Übermenschen schaffen. — Aber, dass ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde, wenn es Götter gäbe, wie hielt ichs aus, kein Gott zu sein! Also giebt es keine Götter“. Kein Zweifel doch, „Zarathustra“ meint unter dem Übermenschen eine neue, aus dem Menschen hervorgehende, aus ihm zu züchtende Art, eine „stärkere Species Mensch“ heisst dies in der „Genealogie der Moral“. „Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus“, sagt „Zarathustra“. „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch“. „Aufwärts geht unser Weg von der Art zur Überart“. Aber: — „die Dichter lügen zu viel; — und auch Zarathustra ist ein Dichter“. — Wenn sich Nietzsche wirklich, wie es den Anschein hat, eine Zeit lang mit der Idee der Züchtung einer neuen Species Mensch getragen hat, so muss er eben Darwin gründlich missverstanden haben. Denn da die Umwandlung einer Art in eine andere ungeheure Zeiträume erfordert, so hat auch die Aufgabe, aus dem Menschen eine neue übermenschliche Art zu züchten, keinen irgend verständigen Sinn.

Die endgiltige Meinung Nietzsches erfahren wir indess erst aus dem „Antichrist“. Hier ist nicht länger von der „Überart“ die Rede — „nicht was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen, ist das Problem; der Mensch ist ein Ende“ —, und der Begriff des Übermenschen hat daher nur noch relative Bedeutung: er bezeichnet „Etwas, das im Verhältniß zur Gesamtmenschheit eine Art Übermensch ist.“ Solche Übermenschen, „solche Glücksfälle des grossen Gelingens, waren immer möglich und werden vielleicht (!) immer möglich sein.

Und selbst ganze Geschlechter, Stämme, Völker können unter Umständen einen solchen Treffer darstellen“. — Es gab also schon eine ganze Menge von Übermenschen, durch die bisherige Geschichte verteilt. „Zarathustra“ freilich behauptete das Gegenteil: „niemals noch gab es einen Übermenschen“; „Zarathustra“ muss eben wieder als „Dichter“ geredet haben. Eines nur vermisst Nietzsche an dem bisherigen Erscheinen des Übermenschen. Ist auch „dieser höherwertigere Typus oft genug schon dagewesen“, so war er es „als Glücksfall, niemals aber als gewollt“. Und damit sind wir wieder bei der „Züchtung der höheren Menschen“ angelangt, dem Jugendtraume Nietzsches. Wir wissen ja, „alle seine Anschauungen, begannen sich früh zu bilden, wenn sie auch in seinen Werken erst spät zu Tage treten“ und wenn auch, fügen wir hinzu, ihrem Hervortreten jedesmal eine Krisis, eine „Überwindung“ voranging. Erworbene Eigenschaften müssten sich künftig ebenso sicher vererben, wie sie sich bisher wahrscheinlich gar nicht vererbt haben, das Genie vor allem müsste erst erblich gemacht werden und der Lauf der Natur sich hierin ändern, ehe jene „Züchtung“ ins Werk gesetzt werden könnte.

Die „Höherzüchtung“ der Menschheit kann auch nicht, wie Nietzsche glaubte, durch „schonungslose Vernichtung alles Entartenden und Parasitischen“, durch negative Auslese, erzielt werden, — läge eine solche Vernichtung auch in der Macht irgend eines Menschen. Auch rein gehaltene Rassen degenerieren und dies um so sicherer, je reiner sie gehalten, je strenger sie also auf nahe Inzucht beschränkt werden. Die „Exogamie“ hat sich seit den ältesten Zeiten biologisch förderlich erwiesen. —

Das letzte, von Nietzsche vollendete Buch ist der „Antichrist“ — und das ist Schade. Hier redet nicht der „Freigeist“, nicht der vornehme Denker; es ist die laute Stimme des Entrüsteten, die wir vernehmen — und

„Niemand lügt so viel als der Entrüstete“, hat ja Nietzsche selbst gesagt. Die Schrift ist beleidigend (— „es ist unanständig, heute Christ zu sein —, in Hinsicht auf Christen wird eine bekannte Herkunfts-Theorie zur blossen Artigkeit“ —); sie fällt stellenweise ins Possenhafte (— „der Priester ist ein Beafsteak-Fresser“ „Paulus der Dysangelist“ —); sie misst mit ungleichem Maasse und macht dem Christentum die Vernachlässigung von Tugenden wie „Gemeinsinn, Dankbarkeit, Förderung des Gesamtwohls“ zum Vorwurf, die Nietzsche sonst selber nicht anerkennt, sondern „umwertet“; sie ist zuletzt und zuerst durch und durch ungeschichtlich.

Die überlieferte israelitische Geschichte wird für eine bewusste Fälschung durch die Priester, für absichtlichen Priestertrug erklärt — als lebten wir noch im Zeitalter Voltaires. Für die Person des Urhebers des Christentums und die „Psychologie des Evangeliums“ hat sich Nietzsche einen „Typus des Erlösers“ erfunden, von welchem er weiss, dass er der Überlieferung widerspricht. Statt aber deshalb sein Bild als falsch zu erkennen, nennt er die Überlieferung „gefälscht“. Auf „Geschichten von Heiligen“ wende man nicht die wissenschaftliche Methode an — mit dieser Bemerkung setzt er sich leichten Fusses über die gesamte, historisch-kritische Evangelien-Forschung hinweg und folgt seinen aprioristischen Einfällen. „Eine ins Geistige zurückgetretene Kindlichkeit“ (er erläutert dies „physiologisch“) „der Instinkt-Hass gegen die Realität, die Instinkt-Ausschliessung aller Abneigung, aller Feindschaft, aller Grenzen und Distanzen im Gefühl“, beides „Folge einer extremen Leid- und Reizfähigkeit“ — dies sind für ihn die „physiologischen Realitäten, auf denen, aus denen die Erlösungslehre gewachsen ist.“ — Ohne die wirtschaftlichen Ursachen des Verfalls der antiken, der römischen Civilisation zu kennen (insbesondere das Aufhören der Eroberungskriege und damit des Imports von Sklaven) lässt er das imperium Romanum, diese

„Schöpfung aere perennius“, durch eine Art unterirdischer Verschwörung, durch „christlichen Dynamit,“ zu Grunde gerichtet werden. „Diese feige, femininische, zuckersüsse Bande (— der Christen) hat die ‚Seelen‘ diesem ungeheuren Bau entfremdet. Das Christentum war der Vampyr des imperium Romanum.“

Alle Farben seiner Palette aber verbraucht Nietzsche und lässt jeden Ton seines Sprachregisters erbrausen, um ein Schauspiel zu schildern: so „teufelsmässig-göttlich, so sinnreich, so wunderbar paradox zugleich, dass alle Gottheiten des Olymps einen Anlass zu einem unsterblichen Gelächter gehabt hätten — Cesare Borgia als Papst! Damit war das Christentum abgeschafft! Was geschah? Ein deutscher Mönch, Luther, kam nach Rom. Dieser Mönch, mit allen rachsüchtigen Instinkten eines verunglückten Priesters im Leibe, empörte sich in Rom gegen die Renaissance. — Das Christentum sass nicht mehr auf dem Stuhl des Papstes, sondern das Leben! Sondern der Triumph des Lebens! Sondern das grosse Ja zu allen hohen, schönen, verwegenen Dingen! — Und Luther stellte die Kirche wieder her: er griff sie an . . . Die Renaissance — ein Ereignis ohne Sinn, ein grosses Umsonst!“

In diesem Prunk und Flug der Rede ist Alles falsch. Denn ob ihr Sinn geschichtlich zu nehmen oder symbolistisch zu deuten sein soll — in beiden Fällen hat sich Nietzsche gleich arg vergriffen. Cesare Borgia war nie daran, Papst zu werden, und er war schon vier Jahre tot (aus Italien weggeführt und in einer Schlacht für seinen Schwager gefallen), als Luther nach Rom kam, und zehn Jahre, als sich Luther, nicht in Rom gegen die Renaissance, sondern in Wittenberg gegen Missbräuche der Kirche erhob. Cesare Borgia ist auch kein richtiger Repräsentant der Renaissance. Der Herzog Valentino, äusserte sich über ihn Isabella Este von Gonzago, macht sich nicht viel aus dem Altertum, das heisst aus den

humanistischen Studien und Bestrebungen. Cesare war von väterlicher Seite spanischer Abkunft, die Vorfahren seines Wesens und Charakters aber sind in den Gewaltmenschen des Mittelalters zu suchen, nach dem Muster eines Ezzelino Romano, der Corregi, des Neapolitaners Prignani (bekannt als Urban VI.).

Nochmals: es ist Schade, dass der „Antichrist“ die letzte, von Nietzsche vollendete Schrift geblieben ist.

„Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt.“ — Nietzsches an Wandlungen reiche Entwicklung ist nicht zum Abschluss gekommen; sie ist plötzlich und vorzeitig abgebrochen worden. Wer weiss welche Schwenkung die kleine ihm gläubig folgende Schaar noch hätte mitmachen müssen, wäre es ihm beschieden gewesen, Alter und Weisheit, den Doppelgipfel des Lebens, zu erreichen. Über den „Antichrist“ hinaus gab es nur noch Umbiegung des Weges, Umkehr. Vielleicht hätte Nietzsche sein eigenes Wort an sich selber wahr gemacht: „wer gut verfolgt — lernt leicht folgen; ist er doch einmal hinterher.“ Oder er wäre in die Bahn eingelenkt, welche der Idealismus der deutschen Philosophie, der Idealismus des Willens und der autonomen Vernunft, vorangegangen war. Es war ein Zufall, der ihn zuerst mit Schopenhauer bekannt werden liess, statt mit Kant oder mit Fichte. In Fichtes absolutistischem Geiste hätte er sogar einen Zug des eigenen Wesens wiederfinden können.

Man wird sich den nicht zum Führer wählen, der stets „ein Anderer ward, sich selber fremd“ und immer wieder „sich selbst entsprungen“ ist. Um ein führender Geist zu sein, fehlte es Nietzsche, nicht etwa an einem „System“, wohl aber seinen Gedanken an der festen Position. — Sollen wir glauben, dass allein der Wille wirkend und „die Welt, von Innen gesehen: Wille zur Macht ist — und nichts ausserdem“, oder ist eben dies „das Ver-

schaft, jede Bewunderung, bis sie ihm durch das Übermaass zum Ekel wird und er selbst sich in den erbittertesten Widersacher verwandelt. So ist er von Hause aus eine sich zersetzende Organisation. Wie die Trümmer eines grossen Geistes, dem es aber an seelischen Gleichgewichte gebrach, liegen die Bruchstücke seiner Werke, seine Werke in Bruchstücken vor uns.

Goethe sah in jeder genialen Natur etwas „Dämonisches“, er kannte das Unselige in einer solchen Natur und wusste, dass sie an ihren inneren Gegensätzen leide. Aber Goethe, der grosse erzieherische Geist, der Selbstbildner und Selbstvollender hat auch das Genie in sich erzogen und frei gemacht, Über Nietzsche ist das Genie Herr geworden. Auch hierin ist Nietzsche Rousseau ähnlich; wie dieser, stellt auch er in seiner Person und durch sein Geschick die Tragik des Genies dar.

Nietzsche hat die Ausdrucksfähigkeit unserer Sprache erweitert und unsere Litteratur mit ein paar Meisterwerken der Sentenz bereichert. Er hat ihr im „Zarathustra“ eine eigenartige symbolistische Dichtung gegeben, worin das Erleben seiner Gedanken und Alles, was er an Freundschaft erfuhr, an Gegnerschaft erregte, ins Allgemeine und Typische erhoben wird. Er hat Probleme aufgeworfen, aufgegraben, welche die Philosophie der Kultur und Moral noch beschäftigen werden. Der Weg aber, den er selbst zu ihrer Lösung zeigte, ist verbaut. Man kann das Genie nicht züchten, denn das Genie wird nicht vererbt. Immer wieder werden aus der Menge die „grossen Einzelnen“ die „Schöpfer-Menschen“ auftauchen, aber wie weit auch ihre geistige Fortwirkung reichen mag — und sie reicht ins Unermessliche, weil sie lebendig bleibt und immer weiter fortgetragen, übertragen wird —, biologisch betrachtet, ist der grosse Mensch ein Ende. Er ist der Abschluss einer Entwicklung, auf welche hin lange gespart, lange gesammelt worden ist.

teren Zeit nur noch als Ausfluss der „Dummheit und Instinkt-Entartung“ — „über gewisse Dinge fragt man nicht“ ist Alles, was er darüber zu sagen hat; als hätte nur böser Wille die Frage gestellt, als wäre sie nicht durch wirtschaftliche Ursachen gestellt worden. Durch kein noch so grosses Nietzsche-Wort, Zarathustra-Wort lässt sie sich wieder aus der Welt schaffen.

Mit der Schilderung des Lebens und des Charakters ihres Bruders hat sich Frau Förster-Nietzsche ein Denkmal schwesterlicher Liebe gesetzt. Und wer wird nicht gerne zugeben, dass, mögen auch Hass und Abneigung schärfer sehen, die Liebe tiefer sieht; sie sucht das Wesen zu erfassen, jene bleiben an den Widersprüchen der Erscheinung haften. Zu Nietzsches Wesen aber gehören die Widersprüche. Man nennt ihn eine „polyphone“ Natur und bewundert die Vielseitigkeit, die „Vielsaitigkeit“ seines Geistes; wir vermissen den Zusammenklang. Grösse ist Einfachheit, ist Einheit. Nietzsche ist eine zwiespältige Natur. Er war zur Verehrung geneigt und hatte zugleich den Trieb zu schärfster, kältester Kritik. Und da er seine Verehrung jedesmal ins Maasslose steigerte und übertrieb, so musste er immer wieder mit „tempelschänderischem Griff“ das Bild zerstören, vor dem er eben erst angebetet hatte. Wo er nichts zu verehren hatte, da schuf er sich selber für seine Verehrung einen Gegenstand; er erfand den „Freigeist“, er erdichtete das Bild des „Übermenschen“; kein Zweifel, auch diesen Götzen hätte er noch selbst zertrümmert. Ungemein sensitiven Geistes, liess er sich von allen Strömungen, jeder Stimmung der Zeit vorübergehend erfassen; sie alle klingen einmal in seiner „brausenden Seele“ wieder. Sein negativ-kritischer Verstand aber liess ihn bei keiner verweilen und trieb ihn von Standpunkt zu Standpunkt fort. Jeden Gedankengang, den er einschlug, lief er bis ans Ende, bis übers Ende hinaus. Er überspannt jede Anhänglichkeit, jede Freund-

schaft, jede Bewunderung, bis sie ihm durch das Übermaass zum Ekel wird und er selbst sich in den erbittertsten Widersacher verwandelt. So ist er von Hause aus eine sich zersetzende Organisation. Wie die Trümmer eines grossen Geistes, dem es aber an seelischem Gleichgewichte gebrach, liegen die Bruchstücke seiner Werke, seine Werke in Bruchstücken vor uns.

Goethe sah in jeder genialen Natur etwas „Dämonisches“; er kannte das Unselige in einer solchen Natur und wusste, dass sie an ihren inneren Gegensätzen leide. Aber Goethe, der grosse erzieherische Geist, der Selbstbildner und Selbstvollender hat auch das Genie in sich erzogen und frei gemacht, Über Nietzsche ist das Genie Herr geworden. Auch hierin ist Nietzsche Rousseau ähnlich; wie dieser, stellt auch er in seiner Person und durch sein Geschick die Tragik des Genies dar.

Nietzsche hat die Ausdrucksfähigkeit unserer Sprache erweitert und unsere Litteratur mit ein paar Meisterwerken der Sentenz bereichert. Er hat ihr im „Zarathustra“ eine eigenartige symbolistische Dichtung gegeben, worin das Erleben seiner Gedanken und Alles, was er an Freundschaft erfuhr, an Gegnerschaft erregte, ins Allgemeine und Typische erhoben wird. Er hat Probleme aufgeworfen, aufgegraben, welche die Philosophie der Kultur und Moral noch beschäftigen werden. Der Weg aber, den er selbst zu ihrer Lösung zeigte, ist verbaut. Man kann das Genie nicht züchten; denn das Genie wird nicht vererbt. Immer wieder werden aus der Menge die „grossen Einzelnen“ die „Schöpfer-Menschen“ auftauchen, aber wie weit auch ihre geistige Fortwirkung reichen mag — und sie reicht ins Unermessliche, weil sie lebendig bleibt und immer weiter fortgetragen, übertragen wird —, biologisch betrachtet, ist der grosse Mensch ein Ende. Er ist der Abschluss einer Entwicklung, auf welche hin lange gespart, lange gesammelt worden ist.

Der einzige Weg, den Typus des Menschen zu erhöhen, ist die Hebung des Niveaus der Menschen, der Menge. Je höher das Postament gehoben wird, um so höher erhebt sich auch die das Postament überragende Säule. Aber auch der höchste Einzelne bleibt ein Mensch. Er wird nicht den Dünkel hegen, etwas Übermenschliches, der „Übermensch“ zu sein, — und je grösser er ist, um so weniger. Mit der Grösse wächst auch die Höhe der Ziele und das Gefühl des Abstandes der Werke von den Zielen. — Der Übermensch kann nicht das Endziel des Menschen sein; denn was wäre dann das Endziel des Übermenschen selber?

Immer wird der Mensch an das Übermenschliche glauben, mag er es nun das Göttliche nennen, oder das Ideale. Ohne ein Ideal über sich zu haben, kann der Mensch im geistigen Sinne des Worts nicht aufrecht gehen. Dieses Übermenschliche, Vorbildliche ist die Welt der geistigen Werte; — auch der Grösste hat diese Welt noch über sich, wie er sie zugleich in sich trägt. Diese Werte aber, die das Handeln des Menschen leiten und seine Gesinnung beseelen, brauchen nicht erst erfunden, oder durch Umwertung neu geprägt zu werden; sie werden entdeckt und wie die Sterne am Himmel treten sie nach und nach mit dem Fortschritte der Kultur in den Gesichtskreis des Menschen.

Es sind nicht alte Werte, nicht neue Werte, es sind die Werte.



Die Wahrheit.

Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens.

Herausgeber: Christoph Schrempf.

Erscheint seit Oktober 1893. Vierteljährlich M. 1.80.

Allgem. Ztg.: Die von dem bekannten Lic. Chr. Schrempf herausgegebene „Wahrheit“ verfolgt in jugendlicher Frische und rastloser Energie die Aufgabe, für eine grossere Wahrhaftigkeit und Innerlichkeit in unsern religiösen, moralischen, sozialen Verhältnissen zu wirken. Eine solche Aufgabe ist schwierig genug. Einmal kann leicht bei der Behandlung solcher inneren Fragen zu viel Reflexion aufkommen und auch der Ton ein zu leihhaftes oder vielmehr pastorales Gepräge annehmen, andererseits drängt die Notwendigkeit der Kritik und des Kampfes leicht mehr das Negative als das Positive der eigenen Behauptung in den Vordergrund. Aber den Kampf gegen solche Gefahren sehen wir mit Nachdruck und Geschick aufgenommen und finden überhaupt das Unternehmen in erfreulichem Fortschreiten. Die Arbeit tritt unverkennbar in ein immer engeres Verhältnis zu den Bewegungen der Zeit und gewinnt damit an Anschaulichkeit und Eindringlichkeit. . . . Auch der Kreis der Mitarbeiter ist sichtlich im Wachsen begriffen. So entwickelt sich das Unternehmen mehr und mehr zu einem Sammelpunkt idealer Bestrebungen in der angegebenen Richtung. Wer immer dabei für diese Bestrebungen Sympathie hat und von der Notwendigkeit einer Vertiefung des modernen Lebens überzeugt ist, der sollte sich verpflichtet fühlen, der „Wahrheit“ ein thätiges Interesse zuzuwenden. (Professor Dr. Eucken in Jena.)

Aus dem Inhaltsverzeichnis der früheren Jahrgänge:

Die Kulturbedeutung der Gegenwart. Von Prof. Dr. A. Riehl.
Friedrich Nietzsche. Von demselben.

Religion und Transcendenz. Von Prof. Dr. Paul Natorp.

Mein Skepticismus. Von Chr. Schrempf.

Zur Theorie des Geisteskampfes. Von demselben.

Die religiöse Aufgabe der Gegenwart. Von demselben.

Tolstoi als Prophet. Von demselben.

Schleiermachers sittlicher Genius. Von Oberlehrer A. Heubaum.

Das Sittlichkeitsideal der Reformationszeit. Von demselben.

Rudyard Kipling. Von Prof. Dr. P. Hensel.

Der Individualismus Goethe's. Von Dr. Fr. Brass.

Ein Dichter der Sehnsucht. Von Carl Busse.

Die Naturalisten und Gerhart Hauptmann. Von S. Binder.

Wie Familienjournale gemacht werden. Von Korrektor.

Heimlichkeit im öffentlichen Leben. Von Gustav Pfizer.

Worauf es bei uns dem Volke gegenüber gerade ankäme.
Von Prof. Dr. J. Baumann.

Die Monarchie und die Parteien. Ein Vorwort zu künftigen Umsturzvorlagen. Von Prof. Dr. Friedrich Paulsen.

Soldatenstaat und Bürgerstaat. Von Karl Jentsch.

Nationalgefühl. Von Prof. Dr. F. Tönnies.

Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur.
Von Prof. Dr. Max Weber.

Religion und Wirtschaftsordnung. Nach einem Vortrage von Friedrich Naumann.

Zur Entwicklungsgeschichte des Sozialismus. Von Friedrich Naumann.

Moderne Heimatlosigkeit. Von Dr. H. Losch.


Der gegenwärtige Stand der christlich-sozialen Bewegung.
Von Prof. Dr. A. Titius.

Die Reform der sozialen Versicherung. Von E. Lautenschlager.

Der unlautere Wettbewerb. Von Prof. Dr. K. Th. Eheberg.

Soziale Pädagogik. Von Prof. Dr. Th. Ziegler.

Die soziale Reform eine Kulturfrage. Von Prof. Dr. H. Herkner.

 **Preis** für Band I—IV brosch. à M. 3.20, geb. à M. 3.75,
für Band V, VI, VII u. ff. brosch. à M. 3.60, geb. à M. 4.15.

Baumann, Julius, Die Grundfrage der Religion. Versuch einer
auf den realen Wissenschaften ruhenden Gotteslehre 1895. 72 S. 8^o.
Brosch. M. 1.20.

Inhalt: 1. Religion im Allgemeinen. 2. Ist Religion subjektiv oder objektiv?
3. Die christliche Religion in Harnacks Dogmengeschichte. 4. Versuch einer auf den
realen Wissenschaften ruhenden, also objektiven Gotteslehre.

**Baumann, J., Wie Christus urteilen und handeln würde, wenn er
heutzutage unter uns lebte.** 1896. 88 S. 8^o. Brosch. M. 1.40.

Diez, Max, Theorie des Gefühls zur Begründung der Aesthetik.
1892. 172 S. gr. 8^o. Brosch. M. 2.70.

Exsul, Psychische Kraftübertragung. 1896. 23 S. 8^o
Brosch. M. —.50.

Fechtner, Eduard, John Locke. Ein Bild aus den geistigen Kämpfen
des 17. Jahrhunderts. Herbst 1897. ca. 15 Bog. 8^o.

Frommann, Hermann, Arthur Schopenhauer. 3 Vorlesungen.
96 S. 8^o. Brosch. M. 1.80.

Schlegel, Emil, Das Bewusstsein. Grundzüge naturwissenschaftlicher
und philosophischer Deutung. Mit Geleitworten von Prof. Th. Mey-
nert in Wien. 1891. 128 S. 8^o. Brosch. M. 2.—.

Kierkegaard, S., Angriff auf die Christenheit. Uebersetzt von
A. Dorner und Chr. Schrempf. 1895. XXIV und 632 S. 8^o.
In 2 Teile brosch. M. 8.50.

I. Kierkegaards letzte Schriften (1851–55) enthaltend. Inhalt I Ueber
meine Wirksamkeit als Schriftsteller II Zur Selbstprüfung der Gegenwart an-
befohlen. III S Kierkegaards letzte Aufsätze in Zeitungen und Flugschriften —
A. Artikel im Vaterland. — B. Dies soll gesagt werden — so sei es denn gesagt —
C. Der Augenblick

II Anhang. Inhalt: I Eine erste und letzte Erklärung II, Aus Anlass
einer mich betreffenden Aeußerung Dr. A. G. Rudelbachs. III, Der Gesichtspunkt
für meine Wirksamkeit als Schriftsteller IV, Richtet selbst. V, Der Augenblick.
VI Gottes Unveränderlichkeit.

Daraus Sonderdruck:

Richtet selbst. Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen. Zweite
Reihe. 1895. 112 S. 8^o. M. 1.50.

Kierkegaard, S., Leben und Walten der Liebe. Uebersetzt von
A. Dorner. 1890. XV, 278 und 241 S. 8^o.

Brosch. M. 5.—; geb. M. 6.—.

Finckh, Martin, Kritik und Christentum. 1893. 234 S. 8^o.
Brosch. M. 2.50.

Graue, Paul, Deutsch-evangelisch. 1894. 96 S. 8^o. Brosch. M. 1.50.

Graue, Paul, Die freie christliche Persönlichkeit. In „Die
Wahrheit“ 1896, 1. u. 2. Juniheft. M. —.80.

Schriften von Christoph Schrempf:

Zur Theorie des Geisteskampfes. Erdachtes und Erlebtes. 1897.
3½ Bog. 8^o. Brosch. M. —.80.

Drei Religiöse Reden. 1893. 76 S. 8^o. Zweite und dritte Auflage.
Brosch. M. 1.20.

Natürliches Christentum. Vier neue religiöse Reden. 1893. 112 S. 8^o.
Brosch. M. 1.50.

Ueber die Verkündigung des Evangeliums an die neue Zeit.
1893. 40 S. 8° 1. u. 2. Aufl. Brosch. M. —.60.

In der christlichen Welt 1893, Nr. 7, nennt Professor W. Herrmann die „Pfarrersfrage“ „eine kräftvolle Streitschrift“ und schreibt über die „Religiösen Reden“ Die beiden ersten aber beweisen, dass er eine unvergleichliche Gabe hat, zu den Gebildeten unserer Zeit von dem Höchsten zu reden. Eines der grössten Hindernisse der christlichen Verkündigung ist hier gründlich abgethan. Was dem Menschen dazu dienen soll, ihn zu Gott zu führen, wird hier wirklich als Mittel dazu verwertet und nicht als Mittel dagegen

Obige 3 Schriften von Schrempf zusammengebunden in einem Ganzleinwandband M. 3.30.

Zur Pfarrersfrage. 1893. 52 S. 8°. Brosch. M. —.80.

An die Studenten der Theologie zu Tübingen. Noch ein Wort zur Pfarrersfrage. 1893. 30 S. 8°. 1. u. 2. Aufl. Brosch. M. —.50

Eine Nottaufe. 1894. 56 S. 8°. Brosch. M. —.75.

Toleranz. Rede geh. i. d. Berl. Gesellschaft f. Eth. Kultur. 1895. 32 S. 8°. Geh. M. —.50.

Zur kirchlichen Lage. Rede geh. 2. Februar 1896. 18 S. 8°. M. —.30.

Weizsäcker, Carl, Ferd. Chr. Baur. Rede geh. 21. Juni 1892. 1892. 22 S. 8°. Brosch. M. —.40.

Frommann, F. J., Das Frommannsche Haus und seine Freunde. Dritte durch einen Lebensabriss F. J. Frommanns vermehrte Ausgabe. 1889. 191 S. 8°. Brosch. M. 3.—.

Weithrecht, C., Diesseits von Weimar. Auch ein Buch über Goethe. 1895. 313 S. 8°. Brosch. M. 3.60, eleg. geb. M. 4.50.

—, — **Schiller in seinen Dramen.** 1897. 314 S. 8°. Brosch. M. 3.60, eleg. geb. M. 4.50.

Diez, Max, Julius Klaiber. Ein Lebensbild. Mit 4 Bildern. 1893. 40 S. 8°. Brosch. M. —.60.

v. Westenholz, Fr., Ueber Byrons historische Dramen. Ein Beitrag zu ihrer ästhetischen Würdigung. 1890. 64 S. 8°. Brosch. M. 1.20.

—, — **Die Tragik in Shakespeares Coriolan.** Eine Studie. 1895. 32 S. 8°. Brosch. M. —.50.

—, — **Idee und Charaktere in Shakespeares Julius Caesar.** 1897. 40 S. 8°. Brosch. M. —.75.

Sarrazin, Joseph, Das moderne Drama der Franzosen in seinen Hauptvertretern. Mit zahlreichen Textproben aus hervorragenden Werken von *Augier, Dumas, Sardou und Pailleron*. 2. Aufl. 1893. 325 S. 8°. Brosch. M. 2.—, geb. M. 3.—.

Saul, D., Schiller im Dichtermund. 1896. 72 S. 8°. Brosch. M. 1.—.

Ludwig, Hermann, Strassburg vor hundert Jahren. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte. 1888. XII u. 348 S. 8°. Brosch. M. 5.—.

Stüve, J. C. B., Geschichte des Hochstifts Osnabrück bis zum Jahre 1508. 480 S. 8°. Brosch. M. 7.—.

—, —, — II. Bd. 1508—1623, nebst einem Lebensabriss Stüves. 1296 S. 8°. Brosch. M. 12.—.

—, —, — III. Bd. bis 1648. 356 S. 8°. Brosch. M. 4.—.

Frommanns Klassiker der Philosophie

herausgegeben von

Richard Falckenberg

Dr. u. o. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen.

Plan und Mitarbeiter des Unternehmens.

Die reiche philosophiegeschichtliche Arbeit Deutschlands hat mit Glück die verschiedensten Formen der Darstellung angewendet. Weder an umfangreichen und eingehenden Gesamtdarstellungen fehlt es, noch an knappen Uebersichten, und neben der Geschichte der einzelnen Fächer hat die der Begriffe und Probleme kundige Bearbeiter gefunden. Nur die **monographische** Behandlung bedeutender Philosophen, zumal in **populär-wissenschaftlicher** Haltung, ist bei uns nicht in dem Umfange gepflegt worden, wie es im Auslande mit Erfolg geschehen ist und wie es ihrem Werte entsprechen wurde. Diese Lücke auszufüllen, setzt sich die hiermit angekündigte Sammlung zum Ziel. Sie soll den Gebildeten und den Studierenden die **hervorragendsten Denker** — zunächst der **Neuzeit**, später auch des Altertums und des Mittelalters — in ihren Lebens- und Weltanschauungen in grundlichen und lesbaren **Einzeldarstellungen** aus der Feder der für die jeweilige Aufgabe geeignetsten Kräfte vorführen.

Bisher sind erschienen:

- I. **G. Th. Fechner.** Von Prof. Dr. *K. Lasswitz* in *Gotha*. 214 S. 8°
Brosch. M. 1.75. Gebd. M. 2.25.
II. **Hobbes.** Von Prof. Dr. *Ferd. Tönnies* in *Kiel*. 246 S. 8°.
Brosch. M. 2 —. Gebd. M. 2.50.
III. **Kierkegaard.** Von Prof. Dr. *H. Höffding* in *Kopenhagen*. 186 S. 8°.
Brosch. M. 1.50. Gebd. M. 2.—
IV. **Rousseau.** Von Prof. Dr. *H. Höffding* in *Kopenhagen*. 158 S. 8°.
Brosch. M. 1.75. Gebd. M. 2.25.
V. **H. Spencer.** Von Dr. *Otto Gaupp* in *London*. Mit Spencers
Bildnis. 166 S. 8°. Brosch. M. 1.75. Gebd. M. 2.25.
VI. **Fr. Nietzsche.** Von Prof. Dr. *A. Riehl* in *Kiel*. Mit Nietzsches
Bildnis. 132 S. 8°. Brosch. M. 1.75. Gebd. M. 2.25.

Daran werden sich anschliessen:

- Galilei.** Von Prof. Dr. *Natorp* in *Marburg*.
Spinoza. Von Prof. Dr. *Freudenthal* in *Breslau*.
Bayle. Von Prof. Dr. *Eucken* in *Jena*.
Kant. Von Prof. Dr. *Fr. Paulsen* in *Berlin*.
Schillers philosophische Entwicklung. Von Prof. Dr.
Volkelt in *Leipzig*.
Schleiermacher. Von Gymnasial-Oberlehrer *A. Heubaum* in *Berlin*.
Herbart. Von Prof. Dr. *Siebeck* in *Giessen*.
Schopenhauer. Von Prof. Dr. *Volkelt* in *Leipzig*.
Lotze. Von Prof. Dr. *Falckenberg* in *Erlangen*.
Feuerbach. Von Prof. Dr. *Jodl* in *Wien*.
A. Comte. Von Prof. Dr. *Windelband* in *Strassburg*.
Carlyle. Von Prof. Dr. *Hensel* in *Strassburg*.
Stuart Mill. Von Dr. *S. Sängner*.
D. F. Strauss. Von Prof. Dr. *Th. Ziegler* in *Strassburg*.
F. Robert Mayer. Von Prof. Dr. *A. Riehl* in *Kiel*.
Leibniz, Hume, Lessing, Fichte, Hegel, F. A. Lange, Helmholtz
u. a. werden gleichfalls später erscheinen.

Jährlich sollen 3—4 Bände ausgegeben werden.

